طلال أسد

Genealogies of Religion | Talal Asad

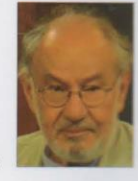
جينالوجيا الدين

الضبط وأسباب القوة في المسيحية والإسلام

ترجمة وتقديم
محمد عصفور

مراجعة
مشير عون



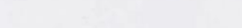


طلال أسد

- أستاذ متميّز لعلم الأنثروبولوجيا بجامعة نيويورك منذ عام 1998.
- أستاذ علم الأنثروبولوجيا بجامعة جونز هوبكنز في الولايات المتّحدة الأمريكية (1995-1998).
- أسّس وحَرَّر بالمشاركة **مجلّة دراسات الشرق الأوسط.**
  Review of Middle East Studies (1975-1978).
- عمل محرِّراً مشاركاً لكتاب **سوسيولوجيا المجتمعات النامية: الشرق الأوسط.**
  The Sociology of Developing Societies: The Middle East (1983).
- حرَّر كتاب **الأنثروبولوجيا ومواجهة الاستعمار.**
  Anthropology and the Colonial Encounter (1973).
- ألّف كتاب **عَرَب الكَبابِيش: القوّة والسُّلطة والرِّضا في قبيلة مترحّلة.**
  The Kababish Arabs: Power, Authority and Consent in a Nomadic Tribe, (1970).
- كما ظهر له كتاب **تشكيلات العَلْمانية: المسيحية والإسلام والحداثة.**
  Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity
  (مطبعة جامعة ستانْفَرد، 2003).
- وكتاب: **في التفجير الانتحاري** *On Suicide Bombing*
  (مطبعة جامعة كولومبيا، 2007).
- وكتاب **هل النَّقد عَلماني؟** Is Critique Secular?
  (بالاشتراك مع وندي براون وجُودِث بَتْلر، مطبعة جامعة كاليفورنيا، 2009).

وله حضور واسع في المؤتمرات العالمية في الشرق الأوسط واليابان وأوروبا وأميركا الشمالية، زيادةً على كتابته الكثير من المقالات في الدوريّات المتخصّصة والإسهام في كُتُب مُحَرَّرة بالاشتراك.





ولد في عين غزال، حيفا، في سنة 1940.

عمل في عدد من الجامعات العربية.

شغل منصب رئاسة قسم اللغة الإنكليزية وعمادة كلية الآداب في غير جامعة عربية.

له اهتمامات بحثية في الأدبين الإنكليزي والعربي.

له أبحاث بالإنكليزية عن شلي، وسَنْدِي، وتوماس مور، وشيكسبير، والدكتور جونسُن، وجبرا إبراهيم جبرا. وبالعربية عن جبرا، ومحمود درويش، وأبي القاسم الشابي، إلخ.

من جهوده في الترجمة ترجمة رواية جبرا **صيادون في شارع ضيق**، **والبدائية** من تحرير أشلي مونتاغيو، **ومفاهيم نقدية** لرنيه وِلِك، **وتشريح النقد** لنورثرب فراي، **والبنيوية وما بعدها** من تحرير جون ستَرُك، **وفجر العلم الحديث** لتوبي هفّ، **والرواية والأمة** للباحث پاترك پارندر.

نال جائزة مؤسسة الكويت للتقدُّم العلمي للترجمة (1982)، وجائزة جامعة فيلادلفيا للتميُّز في الترجمة (2004)، وأخيراً جائزة الدولة الأردنية التقديرية للتميُّز في الترجمة (2012).

من أهم كتبه **نرجس والمرايا** عن جبرا إبراهيم جبرا، **ودراسات في الترجمة ونقدها**، وقد صدرا عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

جينالوجيا الدين

الضَّبط وأسباب القوّة

في المسيحية والإسلام

جينالوجيا الدين
الضَّبْط وأسباب القوّة في المسيحية والإسلام

ترجمة وتقديم
محمد عصفور

مراجعة
مشير عون

Original Title:
Genealogies of Religion Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam
by **Talal Asad**

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الإنكليزية 1993

الطبعة الأولى
كانون الثاني/يناير 2017

جينالوجيا الدين: الضَّبط وأسبابُ القُوَّةِ في المسيحيَّةِ والإسلام
ترجمة محمد عصفور
موضوع الكتاب أنثروبولوجيا الدين — **تصميم الغلاف** دار المدار الإسلامي
الحجم 17 × 24 سم — **التجليد** فني مع جاكيت

ISBN 978-9959-29-502-6 — **رقم الإيداع المحلي** 2009/359
(دار الكتب الوطنية/بنغازي ـ ليبيا)

دار المدار الإسلامي
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،
هاتف 04 03 75 1 961 + **خليوي** 89 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 + **فاكس** 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 14/6703 بيروت ـ لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com



توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار الكتاب الجديد المتحدة
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس
هاتف 04 03 75 1 961 +/بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

توزيع داخل ليبيا دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس ـ ليبيا
هاتف وفاكس 013 07 34 21 218 + **نقال** 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني oeabooks@yahoo.com



اعتراف بالفضل

كانت هذه المقالات جميعها قد نُشرت سابقاً باستثناء الفصل السادس. وقد جرى تقديم صيغةٍ أقصر من ذلك الفصل في مؤتمر عنوانه "ثقافات النقد السياسية" عقد في شهر تشرين الثاني/نوفمبر 1991 في معهد جنوب آسيا بجامعة هايدلبيرغ. والفصل الأوّل صيغةٌ معدّلةٌ من مقالة نشرت في مجلّة *Man* في سنة 1983، والفصل الثاني صيغةٌ موسّعةٌ من مساهمة لي في كتاب *Vernacular Christianity: Essays in the Social Anthropology of Religion Presented to Godfrey Lienhardt,* الذي حرّره كلٌّ من و. جيمز W. James و د. جونسن D. Johnson، ونشرته JASO، بأوكسفُرد Oxford، في سنة 1988. أما بقية المقالات فقد خضعت لتعديلات ثانوية أكثرها أسلوبية الطابع. وكان الفصلان الثالث والرابع قد ظهرا في مجلة *Economy and Society* في سنتي 1983 و 1987 على التوالي. وشكّل الفصل الخامس جزءاً من كتاب *Writing Culture* الذي حرّره كلٌّ من ج. كْلِفُرْد J. Clifford و ج. ماركُس G. Marcus، ونشرته مطبعة جامعة كالِفورْنيا في سنة 1986. وكانت مجلّة *Politics and Society* هي أول مكان ظهر فيه الفصل السابع في سنة 1990 بينما نشرت مجلّة *Cultural Anthropology* الفصل الثامن في السنة نفسها. وأنا أتقدّم بالشكر للمحرّرين والناشرين المذكورين للإذن بإعادة النشر.

وقد قرأ عددٌ من الزملاء هذه المقالات وانتقدوها في مرحلة أو أخرى من مراحلها، ويطيب لي أن أسجّل عرفاني لهم بالجميل، وهم: إسماعيل عبد الله، ورفعت أبو الحاج، ومينا ألكزاندر Meena Alexander، وتانيا بيكر Tanya Baker، وخوسيه كاسانو José Casanova، وجون ومولي دِكْسن John and Molly Dixon، ومايكل هيرتْسفِلْد Michael Herzfeld، وچرلز هيرشْكِنْد Charles Hirschkind، و يو كام U. Kalpagam، وروذْني نيدَم Rodney Needham، وكيث

نيلْد Keith Nield، وبيكو پرِك Bhikhu Parekh، ورايْنا راپ Rayna Rapp، ودڤيد شْنَيْدِر David Schneider، ودڤيد سْكُت David Scott، وسام ويلَر الثالث Sam Wheeler III.

شكـــر

يودُّ مترجم هذا الكتاب تقديم شكر خاصٍّ للمؤلِّف الذي اقتطع جزءاً من وقته الثمين لقراءة الترجمة والتعليق على بعض المصطلحات التي وردت فيها بالقبول أحياناً وباقتراح البدائل في أحيان أخرى. وفي كلِّ الأحوال يتحمَّل المترجم مسؤولية كلِّ ما بقي في الترجمة من أخطاء.

مقدمة المؤلف للطبعة العربية

كنتُ قد نشرتُ في سنة 1983 بحثاً جعلتُه بعد عشر سنوات الفصلَ الأوَّلَ من هذا الكتاب تتبَّعت فيه التطوُّرَ التاريخيَّ لكلمة "الدين" من حيث علاقتها بالقوى المُبدعة وتلك التي تُؤدّي إلى الكبْت. وعارضتُ المحاولات الساعية إلى التوصُّل إلى تعريفٍ شاملٍ جامعٍ للدين، وزعمتُ أن "الدين" ليست له صفاتٌ جوهريةٌ ثابتة. ولم يكن الهدف من وراء ذلك أن أقول إن المُعتقَدات الدينية التي يُؤمن بها الناس أوهام، بل أن أدرس بعض أوجه النقص في طرق الدراسة التي يجريها الدارسون.

وأنا أعتقد أن الباحث الكَنَديَّ وِلْفرِد كانْتْوِل سْمِث Wilfred Cantwell Smith كان أوَّلَ شخصٍ يُقدِّم عَرْضاً تاريخيّاً لمفهوم الدين في الغرب يقول فيه إن ذلك المفهوم كان قريب العهد. كذلك عارض سْمِث المناهج التي تقول بوجود صفات جوهرية ثابتة، ولكنه لم يتحرَّر هو أيضاً من بقايا تلك الصفات الجوهرية تماماً. فقد أراد إحلال مصطلح "المُعتقَد" بدلاً من مصطلح "الدين" ليتحاشى خطر تجسيد المجرَّد، كما قال. وقد جعله ذلك يشدِّد على أن الدين تجربةٌ شخصيَّةٌ بالغةُ الخصوصية. ولستُ أرى غضاضة في التأكيد على أهمية التجارب التي يصعب التعبير عنها، ولكنني أتساءل عن مدى الصواب في جعل سْمِث طريقةً معيَّنةً في الكتابة عن "الدين" والتفكير فيه أساساً لمفهومٍ شاملٍ عنه: إذ يدور الدين في رأيه حول "المُعتقَد" الشخصي. ولذلك فإنه عندما يكتب: "مُعتقَدي فعلٌ أقوم به **أنا** نفسي، عارياً أمام الله"، فإنه يبدو أنه يتحدَّث عن إحساسٍ داخليٍّ ينكشف للنظر الإلٰهي مباشرة وكأنه هو **جوهر** "الدين"، بحيث يغدو "الدين" فعلاً (في مواجهة الله) وتجربةً لذاتٍ تجعل ذلك الفعل تعبيراً عن المُعتقَد. ولستُ أقول في هذا الصدد إن هذه التجربة وهمٌ، أو إن الدين نوعٌ من

التفكير عفا عليه الزمن، بل لا أرى سبباً منطقيّاً لجعل الكيفية التي يفكّر بها الشخص عن تجربته الدينية أساساً لتعريفٍ شامل.

إن التعريف فعلٌ تاريخيٌّ يؤدّي عند القيام به وظائفَ مُختلفةً في الأوقات والظروف المُختلفة، ويُجيب عن أسئلة مُختلفة، ويستجيب لحاجاتٍ وضغوطٍ مُختلفة. فمفهوم "الدين" ليس كلمةً منعزلةً، بل هو جزءٌ من نظامٍ من مفرداتٍ تستحضر أشخاصاً وأشياء، ورغباتٍ وممارسات، وتجمعها معاً على أنحاء مُعيَّنة وفي بيئات ثقافية مُعيَّنة. وينطبق هذا الكلام على كلمة "العلمانية" التي ترافقه. فهي التي تستحضر أيضاً مشاعر مُختلفة تؤدّي فعلَها في سياقات تاريخية مُختلفة يتَّضح من خلالها أن العلمانية ليست ظاهرةً واحدةً مُتناسقة: وهكذا فإننا نجد أن الإجراءات المؤسَّسية والاستجابات النفسية التي هي من الأمور الأساسية في فرنسا المعاصرة بوصفها جمهورية علمانية غيرُ مفهومةٍ في أغلبها لدى أولئك الذين يُعرِّفون "فصل الكنيسة عن الدولة" في الولايات المتَّحدة في هذه الأيام. وتتضمَّن كلُّ حالة من هذه الحالات تناقضات وتوتُّرات تتميَّز بها عن غيرها.

ولا يَنحصر تعريفُ الدين في كونه رياضةً فكريَّةً خالصة. وليس هو ما يفعله عالِم الأنثروبولوجيا أو غيرُه من العلماء فقط. إذ يعود فعلُ التعريف (أو إعادة التعريف) في الأساس إلى المُنازعات الحادَّة المُتَّصلة بعوامل القلق والرضا، وتُؤثِّر فيه المفاهيم المُتغيِّرة عن المعرفة والمصلحة، ويتَّصل بالحقول المُؤسَّسية، ويتشابك مع القوَّة؛ وكانت الإدارات الاستعمارية في الماضي تستعمل تعريفات الدين لتصنيف هُويّات المُستعمَرين ومُمارساتهم وللسيطرة عليها وتنظيمها. أما في هذه الأيام، فإن المطلوب من الديمقراطية الليبرالية أن تُوضِّح الوضع القانوني لتعريفات كهذه وأن تُبيِّن الحقوق والواجبات التي تقع على عاتق الأشخاص "المُتديِّنين" والمنظَّمات "الدينية". والحكومة العلمانية الحديثة تحتاج إلى تعريفٍ رسمي للدين إذا ما كان لها أن تحمي الحقوق الدينية: وهي تحتاج إلى تعريفٍ عامٍّ إذا ما كان لها أن تحمي الأديان كلَّها على قدم المساواة.

ومن الموضوعات الرئيسة في هذا الكتاب أن مفهوم الدين له أصول مسيحية، وأن كلمة religion الإنغليزية (ومقابلاتها باللغات الأوروبية) هي بمعنى مهمٍّ من معانيها ترجمة لمفهومٍ أخذ يُنظَر إليه على أنه أساسيٌّ للبروتستنتية. وقد

جاءت هذه المفاهيم من مَصادر مُختلفة ومرَّت بتغيُّرات مُختلفة لتشكيل المفهوم الحديث للدين. وتتَّصل بذلك فكرةٌ أخرى في الكتاب توسَّعتُ فيها في كتابات لاحقة. فقد قلتُ إن التأكيد على المعاني الرمزية عند دراسة الأديان والتحدُّث عنها يجب أن يحلَّ محلَّه شيءٌ آخر: تأكيدٌ على طرق الحديث والسلوك التي تنتمي لتراث يتجسَّد الكلام والتفكير فيه في الممارسة الفعلية ولا يُستخلَصان منه استخلاصاً (سواء أدعونا هذا التراث تراثاً "دينيّاً" أو "علمانيّاً"). قلت - بتعبير أدق - إن علينا أن ننظر في كيفية تشكُّل الجسد وأحاسيسه - سواء بالضبط الواعي أو نتيجة للتطوُّرات العارضة. ذلك أن التجارب اليومية للفرد (بما في ذلك التجربة الدينية) تجارب مُجسَّدة، تتحرَّك في الأحشاء، وليست واعية مقصودة.

وهذا التأكيد على الجسد هو ما تسعى فصول هذا الكتاب المُختلفة للتمثيل عليه: الطقوس بصفتها وضعاً للجسد وضعاً صحيحاً وفي الوقت والمكان المُناسبين (الفصل الثاني)؛ إثبات الذَّنْب وإيقاع الألم في العقاب القانوني وفرض الانضباط في الأديرة في العالم المسيحي اللاتيني في العصور الوسطى (الفصل الثالث)؛ تعليمُ القدّيس برنار Bernard التلاميذ الجُدد وكيفية تشكيل رغباتهم الدنيوية (الفصل الرابع)؛ الترجمة الثقافية بصفتها تفسيراً في مقابل التعلُّم وإعادة التعلُّم (الفصل الخامس)؛ الوعظ الإسلامي بوصفه تدخُّلاً لاهوتيّاً سياسيّاً أخلاقيّاً (الفصل السادس)؛ التجديف في سياق مشاعر حقبة ما بعد الاستعمار وهجرة المسلمين إلى أوروبا (الفصلان السابع والثامن). وقد قصدتُ من هذه الفصول المتنوِّعة فهم جوانب من التراث الديني في أماكن وأزمنة مُعيَّنة. ولا يقوم أيٌّ من هذه الفصول على تعريف للدين - ولا حتى للمسيحية أو الإسلام. وتسعى هذه الفصول كلُّها إلى إيضاح مُمارسات وخطابات مُحدَّدة تظهر فيها مشتقّات الكلمة اللاتينية religio بصفتها جزءاً من مُفردات لُغَةٍ تُستعمل للتعبير عن علاقات ثقةٍ مُعيَّنة، وعن الالتزام أو عدم الاكتراث، وعن أفعالٍ دعاها ميشيل فوكو Michel Foucault أفعالَ حقيقةٍ وقوَّة. ولا يسعى الكتاب إلى المجيء بتعريف أفضل للدين من التعريفات المُتداولة حاليّاً، أو للتدليل على أن طرق العيش الدينية أقلُّ عقلانية أو أقلُّ مدعاةً للاحترام من الطرق غير الدينية. بل هو يسعى بدلاً من ذلك لطرح أسئلة عن الكيفية التي تأتي بها التعريفات وتشيع، وكيف تتَّصل هذه

التعريفات بممارسات مُعيَّنة - أي يسعى إلى النظر في السياقات التي تُنتِج تلك التعريفات وفي التوجُّهات الكامنة خلفها.

أودُّ أن أقول أخيراً إن من دلالات هذا المنهج أن المرء لا يستطيع أن يعزو المصاعب الكبرى التي يواجهها العالم العربي إلى ديمومة التديُّن في العالم العربي أو إلى صحوته من جديد كما يصرُّ كثيرٌ من المُعلِّقين، عرباً وغير عرب. وأنا أرى أن الفكرة القائلة إن الدولة الحديثة تتطلَّب فصلاً جديداً بين "الدين" و"السياسة" فكرةٌ غير صحيحة من الناحية المفاهيمية. ولكن هذا لا يعني أنني أؤيد فكرة الدولة الإسلامية - أو حتى الدولة العلمانية. كلُّ ما أدعو له هو ضرورة التفكير في السياسة بمنأى عن الثنائيات البسيطة التي لجأنا إليها زمناً أطول من اللازم. ففكرة الدولة الإسلامية وليدةُ التفكير القائم على الثنائيات، وهو تفكير يعتقد بأن "الدين" يجب أن يسود الدولة الحديثة ويُوجِّهها. كذلك فإن دُعاة الدولة العلمانية يُقدِّمون أفكارهم على أساس هذه الثنائيات، ويصرّون على أن الدولة يجب أن تكبح لجام "الدين". غير أن هذا الكتاب لا يَدخل في هذا النقاش لأن هدفه (هو والكتاب الذي يكمله، وهو *Formations of the Secular*) هو أن يظهر مدى تعقيد الطُّرق التي يتشابك فيها "الدين" مع "العلمانية" ومدى غموضها.

نيويورك

2009/1/1

مقدّمة المترجم

قد يهمُّ القارئ أن يعرف أن طلال أسد، مؤلِّفَ هذا الكتاب، هو ابنُ ليوپولد ڤايْس Leopold Weiss، اليهودي الأوكراني[1] الذي اعتنق الإسلام، واتَّخذ لنفسه اسم محمَّد أسد (1900–1992)، وترجم القرآن الكريم ترجمةً تُعَدُّ من خيرة الترجمات إلى اللغة الإنغليزية، وكتب كتابه المعروف **الطريق إلى مكّة**. إذ قد تفسِّر هذه المعلومة جانباً من الخلفية الثقافية الغنية التي ترعرع طلال أسد في كنفها.

وُلِدَ طلال أسد في المملكة العربية السعودية وتلقّى تعليمه في الباكستان في مدرسة تديرها إحدى الإرساليّات المسيحية. وكان فيها أحدَ الطلبة القلائل من غير المسيحيين. ثم أُرْسِلَ للدراسة في بريطانيا لكي يتخصَّص في هندسة العمارة، ولكن هذا الحقل لم يَرُقْ له فانتقل إلى دراسة علم الأنثروبولوجيا في جامعة إدنبرة، ومنها انتقل إلى جامعة أوكسفُرد Oxford لمتابعة دراسته في هذا الحقل تحت إشراف عالم الأنثروبولوجيا الشهير إڤنز پرچرد Evans-bergerd . وعمل في أثناء تحضيره درجة الدكتوراه مُدرِّساً في جامعة الخرطوم، ومكّنه عملُه هناك من إجراء دراسة أنثروبولوجية على قبائل الكبابيش في منطقة كردفان بالسودان، ونُشرت دراسته عنها في كتاب عنوانه *The Kababish Arabs: Power, Authority and Consent in a Nomadic Tribe* (1970). وقد عُيِّن بعد حصوله على شهادة الدكتوراه من جامعة أوكْسفُرد أستاذاً في جامعة هِلْ Hill، ثم انتقل إلى الولايات المتَّحدة الأمريكية حيث يعمل الآن أستاذاً مُتميِّزاً في جامعة مدينة نيويورك.

وقد ذكر عن نفسه الآتي في الموقع الخاص ببرنامج الدكتوراه في علم

---

(1) تذكر بعض المواقع المنشورة على الإنترنت باللغة العربية أنه نمساوي، بينما تشير مواقع أخرى إلى أنه بولندي، والسبب أنه ولد في مدينة لڤيف (Lviv) (لڤوف سابقاً) التي كانت جزءاً من بولندا ثم أصبحت الآن جزءاً من أوكرانيا، وكانت جزءاً من الإمبراطورية النمساوية الهنغارية.

الأنثروبولوجيا في جامعة مدينة نيويورك على الإنترنت:

يَنصبُّ اهتمامي على ظاهرتَي الدين والعلمانية بوصفهما ظاهرتين لا تنفصلان عن الحداثة، لا سيما ظاهرة الصحوة الدينية في الشرق الأوسط. ويتَّصل بذلك اهتمامي بالألم والقسوة في الفكر الديني والعلماني وصلتهما بالخطاب الحديث المُتعلِّق بحقوق الإنسان. وتتناول اهتماماتي البحثية على المدى الطويل التحوُّلات التي جرت على الأحكام الشرعية في القرنين التاسع عشر والعشرين في مصر، لا سيما ما يتعلَّق بمُكوِّنات الإصلاح العلماني التقدمي.[2]

كما كتب الآتي في موقعٍ آخر:

ذكر الناقد الأدبي الشهير إدْوَرْد سعيد في مقال له عنوانه "النقد العلماني" "إن النقد لا ينفصل عن المكان أبداً، وينحو إلى عدم التسليم بالأمور، وإلى أن يكون علمانيّاً، ومُستعدّاً للنظر في ما قد يكون فيه من عيوب".[3] ولن أضيف شيئاً إلى هذا الكلام سوى ثلاثة أسئلة: (1) ما وظيفة فكرة "العلمانية" هنا؟ هل تشير إلى السلطة أو إلى نمط من التوجّه العام؟ (2) إلى أيّ مدى يسعى هذا النقد يا ترى إلى تجاوز مرحلة عدم التسليم ما دام يتضمَّن أحكاماً مصدرُها سعيُه إلى اليقين لدى الناقد ولدى الآخرين؟ (3) هل يُمكننا القول إن النقد العلماني يطمح إلى أن يكون بطوليّاً ما دام يرى أنه يواجه قوى الكبت العاتية ويرى أنه قد لا يخلو من العيوب؟[4]

وهذا يعني أن طلال أسد ينظر إلى الدين من وجهة نظر علمانية، أي أن الدين عنده ظاهرة قابلة للدراسة التاريخية، وأن التطوُّرات التي تَحدث فيه قابلة للفهم بوصفها أموراً تَحدث في هذا العالم لها أسباب موضوعية قابلة للمُلاحظة والتحليل والدراسة. وقد وضع طلال أسد أفكاره المُتعلِّقة بهذا الموضوع في كتاب ظهر في سنة 2003 بعنوان *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (**تشكيلات العلمانية: المسيحية والإسلام والحداثة**) نشرته مطبعة جامعة سْتانْفُرد Stanford.

---

(2) http://web.gc.cuny.edu/Anthropology/fac_asad.html

(3) انظر ترجمة محمد عصفور لهذا المقال الذي جعله إدْوَرْد سعيد مقدِّمة لكتابه **العالم والنص والناقد**.

(4) http://blogs.ssrc.org/tif/author/asad/

أما هذا الكتاب الذي بين أيدينا الآن فيتكوّن من مجموعة مقالات نُشر مُعظمُها في السابق في مجلّات أكاديمية مُتخصِّصة، ولذا فإنها قد لا يبدو عليها في الظاهر ما نتوقَّعه من ترابط محكم تتوالى فصوله لتُثبت فكرة أساسية واحدة. وعنوان الكتاب نفسه يوحي بهذا الانفصال بين الموضوعات. فهو بالإنغليزية *Genealogies of Religion* وليس *Genealogy*. وقد استوقفتني الكلمة كثيراً. لأن معناها بصيغة المُفرد هو تسلسل الأجيال من الأسلاف إلى الأحفاد إذا أطلقناها على البشر، أي - بعبارة أخرى - "شجرة العائلة". وقد نقول، عند نقل المصطلح إلى مجال الدين، "أصول الفكر الديني" أو تطوُّره (عند الرجوع إلى صيغة الجمع). لكن الكتاب لا يبحث في أصول الفكر الديني. ولذا فقد وجدتُ أن أنسب معاني هذا المصطلح ما نجده عند ميشيل فوكو في تتبُّعه لبعض المظاهر الثقافية من أمثال تتبُّعه لظاهرة الجنس أو السجن أو الجنون. فميشيل فوكو لا يكتب تاريخاً لفكرة مُعيَّنة على غرار ما كان يفعله ويدعو إليه الباحث الأمريكي آرثر لفجوي Arthur Lovejoy في أبحاثه التي جمعها في كتابه المعروف *Essays in the History of Ideas* أو في كتابه *The Great Chain of Being* بل كان يدرس تبدِّيات مُختلفة لظواهر ثقافية في حقبٍ تاريخية مُختلفة تُشير في معظمها إلى أن الأفكار لا تخضع للفكر المنطقي المُجرَّد قدر خضوعها لعوامل القوَّة. وقد ذكر وِلْيَم كونولي William Connolly أن طلال أسد كان في هذا الكتاب يستخدم المصطلح بالمعنى الذي استخدمه به فريدْرِك نيتشه Friedrich Nietzsche في كتابه *The Genealogy of Morals* وأشاعه من بعده ميشيل فوكو. "فطلال أسد يَتفحَّص عدداً من المُصطلحات الضرورية للمُقارنة التي لا يُخضعها كثير من الأنثروبولوجيين واللاهوتيين والفلاسفة وعلماء السياسة للتحليل وإصدار الأحكام وتفسير الأفعال. وهو بهذا يُزيل ما يعترض الطريق من عقبات أمام الفكر النيِّر، ويفتح قنوات للتواصل والاتصال والإبداع حيث كان السائد هو التعارض أو عدم الاكتراث"[5].

(5) William E., Connolly, in *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*, (Stanford: Stanford University Press, 2006), p. 75.

عن هذا الموقع: http://en.wikipedia.org/wiki/Talal_Asad

وانظر أيضاً: http://prelectur.stanford.edu/lecturers/asad/

ومن الفصول التي لفتت نظري كثيراً، ذلك الفصل الذي عقده لموضوع "الألم والحقيقة في الطقوس المسيحية في العصور الوسطى" (الفصل الثالث). فقد بحث فيه طُرُق الحصول على اعتراف المُتَّهمين بجرائمهم (سواء أكانت حقيقية أم غير حقيقية) عن طريق ألوان مُعتَمَدة من التعذيب، وهي طرقٌ وضعها المؤلِّف تحت عنوان فرعي هو Archaisms أو ما يُمكن أن نترجمه بالأوضاع القديمة. والسبب في أن هذا الفصل لَفَت نظري إلى هذه الدرجة أن كلمة Archaisms صحيحة وغير صحيحة في الوقت نفسه؛ فهي صحيحة من حيث إن أساليب التعذيب التي كانت مُتَّبعة في العصور الوسطى ربما عفا عليها الزمن، وهي غير صحيحة لأن الأساليب تجدَّدت في عصرنا الحديث، بينما ظلَّ الهدف واحداً، وهو الحصول على اعتراف المتَّهم بالذَّنب بأيِّ ثمن. وليس بعيداً عنّا ما رأيناه بالأمس في "أبو غريب" وغيره من الأمكنة، حيث ظلَّ التوجُّه نحو الإيلام (إن لم نقل التلذُّذ به) أمراً تمارسه أممٌ متقدِّمة على سُلَّم الحضارة، ولكن يبدو أن تقدُّمها تكنولوجي أكثر منه أخلاقيّاً.

والموضوع الآخر الذي استوقفني هو تلك المُقارنة الطريفة بين آراء الفيلسوف إمانْيُوِل كانْت Immanuel Kant الخاصَّة بعلاقة المفكِّر بالدَّولة في مجال العقيدة الدينية، وهي آراء تُنْسَبُ لليبرالية عصر التنوير الأوروبي، وبين موقف أحد الشيوخ السعوديّين من الموضوع ذاته، وهو موقف ينطلق من منظومة فكرية (أو عقدية) مُختلفة، ولكنها تؤدّي إلى نتيجة شديدة الشبه بموقف كانْت، رغم استعمالها لمُصطلحات لا تُوصف بأنها ليبرالية أو ذات صبغة حديثة.

أما الفصلان المُتعلِّقان بسلمان رشدي، وهما الفصلان السابع والثامن، فهما من أفضل ما كُتب عن الأزمة التي نشأت بسبب نشر رواية **الآيات الشيطانية**. فقد فضح فيهما ليس تَناقضات سلمان رشدي نفسِه في المواقف الانتهازية التي اتَّخذها فحسب، بل تَناقضات الدولة البريطانية التي تقيس ليبراليتها بمقياسين، إن لم يكن أكثر. فقد ضخَّمت "الخطر" الإسلامي تضخيماً لم يكن له ما يُسوِّغه، بينما لم تتَّخذ إجراءات مشابهة في حالات كثيرة كان الخطر فيها حقيقيّاً، وليس وهميّاً.

كان علم الأنثروبولوجيا في الماضي يهتمُّ بالدرجة الأولى بالمُجتمعات

"البدائية"، وكان عالم الأنثروبولوجيا يذهب إلى تلك المُجتمعات في مَناطقها النائية. أما الآن فقد أخذ هؤلاء الأهالي يأتون إلى الغرب بأنفسهم، وصار الغرب نفسه موضوعاً للدراسة الأنثروبولوجية. وبذا توسَّعت الرقعة التي يَتناولها علم الأنثروبولوجيا، وصار فعلاً علماً يَتناول الإنسان في شتى مناطقه، ولا يحصر نفسه في عيِّنات متناثرة هنا وهناك. ولا شكَّ في أن ذلك مكسب للعلم من شأنه أن يُعمِّق فهمنا للظاهرة الإنسانية في شتى بقاع العالم.

المقدّمـة

تتناول الأبحاث التي يجمعها هذا الكتاب مواضيع تاريخية تتباين في الزمان والمكان وتشمل أموراً مثل طُقوس الرهبان الأوروبيين في القرون الوسطى وخطب بعض الشيوخ(*) العرب المُعاصرين. وما يجمعها معاً هو الاعتقاد بأن التاريخ الغربي أدّى دوراً بالغ الأهمية ـ سلباً أو إيجاباً ـ في تشكيل العالم الحديث، وأن البحث في ذلك التاريخ يجب أن يُشكِّل جانباً أساسيّاً من اهتمامات علماء الأنثروبولوجيا. فقد لُوحظ أحياناً أن شعوباً من غير البلاد الغربية تجد نفسها مُضطرَّةً لقراءة تاريخ الغرب (دون التفات أحدها إلى تاريخ الآخر) وأن الغربيين من جِهتهم لا يشعرون بالحاجة إلى قراءة تاريخ الشعوب غير الغربية. وتاريخ الفكر الغربي الحديث مثلاً يُمكن أن يُكتب (وهو يُكتب فعلاً) مُكتفياً بذاته، ولكن هذا لا يَنطبق على تاريخ الفكر العَرَبي المُعاصر. وهذا الاختلال القائم بين الرغبة وعدم الاكتراث يُشكِّل - تاريخيّاً - شكلاً من أشكال التناقض بين الغرب واللاغرب (وبذا يخلق نوعاً من الصلة بينهما).

ولذا فإن الدافع الكامن وراء بحوثي الأنثروبولوجية في التاريخ المسيحي وما بعده، هو الاعتقاد بأن الجيولوجيا الفكرية لهذا التاريخ ذات دلالات عميقة للطُّرُقِ التي تتمكَّن أنماط التراث غير الغربية بواسطتها من النمو والتغيُّر. وأنا أرى على نحوٍ أخصّ أن علماء الأنثروبولوجيا الذين يُريدون أن يدرسوا مُعتقدات

(*) الكلمة الأصلية هنا هي theologians، وتعني اللاهوتيين، وهي كلمة لا تناسب السياق الإسلامي. ولعل المرادف الأقرب لها هي "الفقهاء" لولا حرص المسلمين على تضييق هذا المصطلح لكي لا ينطبق إلّا على فئة قليلة من ذوي المعرفة الواسعة بأمور الدين.

[تنبيه: الهوامش المرقَّمة ترقيماً متسلسلاً جميعها من وضع المؤلف، والهوامش المشار إليها بنجمة (*) هي من وضع المترجم. أما إذا أضاف المترجم شيئاً إلى هامش من هوامش المؤلِّف فقد وضع هذه الإضافة بين معقوفتين وذيَّلها بكلمة "المترجم".

المسلمين ومُمارساتهم على سبيل المثال، سيحتاجون إلى تصوُّرٍ ما للكيفيَّة التي تَشكَّل بها "الدين" مفهوماً ومُمارسةً في الغرب الحديث. فبينما يُشكِّل الدين جزءاً لا يتجزَّأ من التاريخ الغربي الحديث فإن ثَمّة مخاطر في استخدامه مفهوماً معياريّاً عند ترجمة التقاليد الإسلامية.

إن تطوُّر الفكر الديني موضوع أساسي من مواضيع هذه البحوث. فالفصلان الأول والثاني يعطيان لمحة عن ظهور الدين بصفته موضوعاً تاريخياً حديثاً. وأتناول المُشكلة في الفصلين التاليين تناولاً غير مُباشر بالحديث عن عنصرين في مسيحية القرون الوسطى لم يعودا مقبولين في الشكل الحديث من الدين، ألا وهما فائدة الألم الجسماني وفضيلة إذلال الذات. فقد أخذ هذان العُنصران يُعَدّان بالِيَيْن ("غير مُتحضِّرَيْن") من وجهة نظر الحداثة اللاهوتية وكذلك من وجهة نظر الأخلاق الدنيوية. ويتناول الفصلان الخامس والسادس جوانب من اختلاف النظرة التاريخية نحو الغرب وتلك التي تُعالج العالم غير الغربي. إذ يتناول أولهما مُشكلات الترجمة الأنثروبولوجية، بينما يتناول الثاني أوجه القصور في التراث الديني غير المسيحي عند مُضاهاته مذهب عصر التنوير الخاص بالعقل النقدي. وهما يُعالجان الترجمة بمعنى مزدوج: نقل المعاني من لغة إلى أخرى، ونقل الذخائر المقدَّسة من معبد إلى آخر. أما الفصلان الأخيران فقد كُتِبا في ذُروة ما دُعي بقضية سلمان رشدي ردّاً على المواقف الغاضبة التي اتُّخذت باسم الليبرالية والتشدُّد الديني. وهكذا يتبيَّن أن الفصول جميعاً تتناول أجزاء من تاريخ الغرب الديني لأنني أرى أن تعريف الغرب لنفسه ـ ومن ثَمّ علاقته بالثقافات غير الغربية ـ يتضمَّن ذلك التاريخ.

ولا يكاد أحد من الأنثروبولوجيين يجرؤ على الاستهانة بفكرة "التاريخ" في هذه الأيام. لا بل إننا جميعاً نُسلِّم بأهميته. ولكن أيَّ تاريخ نقصد؟ نحن في الأغلب نقصد التاريخ بالبناء للمعلوم(*): فالشعوب المحلية في كُلّ مكان "تصنع تاريخها الخاصَّ بها"، "تُنازع" الآخرين فيه، "وتأخذ" المعاني من المُهيمنين الغربيين، "وتُعيد تشكيل" وجودها الثقافي[1]. ولا تُؤكّد فكرةُ التاريخ هذه عمل المُبدعين

(*) يقصد التاريخ الذي تكون الشعوب فيه صانعةً لتاريخها ولا يصنعه لها الآخرون.

(1) هذا هو وصف كلٍّ من ج. و ج كوماروف (1991: 18) للموضوع في مقدِّمتهما لتاريخهما الممتع الذي يتناول المبشِّرين وصلتهم بالاستعمار في جنوب أفريقيا في =

من البشر فقط بل على الطبيعة المُختلِطة غيرِ الثابتة لما يُبدعونه. ولذا، فإن بعض صِيَغ هذه الفكرة ترفُض ما يقال عن قدرة "نظام العالم" و"البُنية المُعتمِدة على سواها" على تحديد مسار التاريخ، بينما ترفُض صِيَغٌ سواها ما يُدَّعى من "أصالة" أو "اختلاف" أو "صفاء" أو "تراث" وما إلى ذلك. وهذه النظرة لصنع التاريخ نظرةٌ يؤمن بها باحثون ثاقبو النظر، ذوو أثرٍ كبير، يكتبون في هذه الأيام. ومع ذلك فإنني غيرُ مُقتنع. ولذا فإنني سأعرض باختصار ما أجده غير مُقنع فيها، وسأوجز في الوقت نفسه ـ عن طريق المعارضة ـ مفاهيمَ بديلةً تُوجِّهُ الفصول الآتية رغم أن معظم هذه المفاهيم لا يجري الحديثُ عنها صراحةً فيها.

أعلن مارْشَل سالِنْز Marshall Sahlins في بداية مُحاضرته التي ألقاها ضمن سلسلة مُحاضرات رادْكْلِف براون Radcliffe-Brown[2] عن عزمه "على الانضمام إلى جوقة الأنثروبولوجيين الذين يقفون ضدَّ الفكرة القائلة إن توسُّع الرأسمالية الغربية لتشمل العالم بأسره، أو ما يُوصف بالنظام العالمي، قد حوَّل الشعوب المستعمَرة المنتمية إلى 'الأطراف' إلى مُتَلَقٍّ سلبيٍّ للفعل في تاريخها ولم تكن هي الفاعل فيه، وأن هذا التوسُّع قد حوَّل ثقافات هذه الشعوب، عبر العلاقات الاقتصادية غير المُتكافئة، إلى بضاعة مزوَّرة".

ويمضي سالِنْز في مُحاضرته فيلومُ إرِك وُلْف Eric Wolf لاختزاله تاريخ الشعوب غير الأوروبية بحيث يجعله جزءاً من تاريخ الرأسمالية العالمية رغم رغبة وُلْف المُعلنة في جعل غير الأوروبيين صانعي تاريخهم هم. فالمشكلة عند وُلْف،

= القرن التاسع عشر: "نحن هنا إذن إزاء عملية حُرِّرت الدوالُّ فيها من مدلولاتها الثابتة، واختُصِم بشأنها، وأُعيد الإمساك بها من جانبي المجابهة بين المستعمِر والمستعمَر. وقد أدَّت هذه المجابهة، فوق ذلك كُلِّه، إلى تحويل ثقافة المستعمَر إلى شيءٍ يُقابل ثقافة البيض... وطالما بقيت العلامات والعلاقات الاجتماعية والمُمارسات المادِّية قابلةً للتحوُّل على الدوام، وطالما ظلَّ بإمكان المعنى أن يتَّصف بعدم الثبات، قابلاً لأن يُقاوَم ولأن يُعاد تشكيله، فإن صُنع التاريخ يجري ضمن جدلية النظام والاختلال والاتفاق والاختلاف".

(ملاحظة من المترجم: التاريخ الذي يلي اسم الباحث المُستشهَد به يشير إلى الكتاب أو البحث المذكور تحت اسم الباحث في قائمة المراجع في آخر الكتاب. وإذا تعدَّدت كتبُ الباحث أو بحوثه فإن التاريخ يُحدِّد أيها هو المقصود).

(2) تتوسَّع هذه المحاضرة في فكرة طُرحت في كتابه المنشور سنة 1985.

في رأي سالِنْز، هي تَحيُّزه لماركسية تُركِّز على الاقتصاد. ولو توافر لنا فَهْم ماركسي أعمق للإنتاج بوصفه عملية ثقافية، لرأينا على الفور فساد الفرضية القائلة "إن التوسع العالمي للرأسمالية يضع حدّاً لكُلِّ تاريخٍ ثقافيٍّ آخر" (ص6).

وقد أراد سالِنْز بما أجراه من دراسات تاريخية عن فتح بريطانيا لأبواب الصين الإمبراطورية، وعن التغلغل التجاري الأوروبي في هاواي، وعن تقبُّل قبائل الكواكيؤوتل(*) للبضائع الأوروبية، أن يُبيِّن أن منطق الثقافة المحلّية هو الذي كان وراء كُلِّ علاقة من هذه العلاقات. ولا بُدّ من الاعتراف بأن سرد سالِنْز يتَّصف بسَعة المعرفة والقدرة على الإقناع ـ ولو أن الماركسي المُدقِّق قد يودُّ أن يُشير إلى أن سالِنْز يستمدُّ أمثلته من مراحل التوسُّع الأوروبي المُبكِّرة، وهو ما يُسهِّل عليه مطابقة الرأسمالية مع التبادل والاستهلاك، وليس مع التحوُّلات التي طرأت على طُرُق الإنتاج، وعلى إعادة تنظيم علاقات القوّة[3].

وأنا لست أرغب في الدفاع عن الماركسية التي تُركِّز على الاقتصاد، ولا عن وُلْف[4]. فما يُقلقني هو أن الأفكار التي تتّخذها "جوقة الأنثروبولوجيين" (التي انضمَّت إليها الآن جوقة من المؤرِّخين) ليست على الدرجة اللازمة من

(*) شعب من شعوب أميركا الأصليين يسكن في سواحل كولومبيا البريطانية وفي جزيرة ڤانكوڤر.

(3) كان ماركس نفسه سيقول إن بيع البضائع وشراءها قديمٌ قِدَم التاريخ المعروف؛ وإن الصفة المُميزة للرأسمالية الحديثة هي، خلافاً لذلك، بيع القوة العاملة وشراؤها، وما يتبع ذلك من تغلغُل رأس المال في السعي الدؤوب لجني الأرباح داخل البلاد وخارجها؛ وإن هذه العملية تطلَّبت في الداخل تعديل القانون، والتحكّم بنظام العمل داخل المصانع، والتجديد التكنولوجي، بينما شجَّعت التجارة والاستعمار، وإعادة تشكيل البُنية الإمبريالية في الخارج. ولقد يودّ المرء أن يتجاهل ما قاله ماركس عن الرأسمالية الصناعية، ولكن ذلك لن يتَّسق مع الرغبة في الاستشهاد بمرجعيته - كما يفعل سالِنْز في الواقع. وقد نشير هنا إلى وجود نقاش مُفيد من وجهة نظر ماركسية جديدة لإدخال الإمبراطورية العثمانية في النظام الاقتصادي العالمي في المقالات التي جمعتها إسلاموغلو عنان (1987). وقد وضعت الكاتبة في مقدِّمتها إطاراً يُمكن بواسطته أن نفهم تحوُّل البُنى العثمانية بالعودة إلى الخيارات المتاحة للفاعلين المحليين نتيجة للتغلغل الاقتصادي والثقافي الأوروبيين. ومع أنها ترفض الفكرة القائلة إن سكّان الإمبراطورية العثمانية كانوا هم من تلقّى الفعل في تاريخهم، فإنها لا تجد أن من الضروري أن تلجأ بدلاً من ذلك إلى فكرة "المنطق الثقافي".

(4) نشرت تعليقاتي على كتاب وُلْف (1982) في بحثٍ لي يعود إلى سنة 1987.

الوضوح. فعندما يقول سالِنْز إن الشعوب المحلِّية ليست مجرَّد "مُتَلَقٍّ سلبيٍّ للفعل في تاريخها"، فإن من الواضح أن هذا القول لا يعني أن تلك الشعوب كانت هي "الفاعل" [الصانع، المُبدع، المُوجِد] فيه. فكلمة "الفاعل" يَكتنفها الغموض من حيث إنها قد تُشير إلى من يُنتج التاريخ [أو يقوم بالتأريخ] أو من يُخوِّل قوىً مُعيَّنة بالقيام بالفعل، بما في ذلك حقّ إنتاج أنواع مُعيَّنة من التاريخ. ومن الواضح أن النوعين مُتَّصلان، ولكنْ ثمَّةَ معنى جليٌّ يكون فيه مُؤلِّف السيرة شخصاً مُختلفاً عن صاحب السيرة الذي تُكتَبُ سيرتُه ـ حتى إذا صحَّ القول إن ذلك الشخص بصفته فرداً (بصفته "ذاتاً فاعلة") ليس هو وحده صانع حياته(*). ولما كان كلُّ فرد موضوعاً للآخرين إلى حدٍّ ما وموضوعاً لما يسرده الآخرون، فإن ذلك يعني أنه ليس ثَمّة من يصنع حياته منفرداً. والسؤال المهم في كُلِّ حالة هو: إلى أيِّ حدٍّ يكون الفرد فاعلاً أو مفعولاً به، وكيف؟

يرى سالِنْز أن "الرأسمالية الغربية أطلقت على العالم قوى هائلة من الإنتاج والإكراه والدمار. ولما كان من المُتعذِّر مُقاومة هذه القوى فإن علاقات النظام الأكبر وبضائعه تتخذ لنفسها مواقع ذات معنى في نظام الأشياء المحلّي" (4). فإن صحَّ ذلك توجَّب النظر إلى الشعوب المحلِّية على أنها "مُتَلَقٍّ سلبيٌّ للفعل في تاريخها" وليست الفاعل، وكُلّ ما تفعله يقتصر على التكيُّف مع تلك القوى وعلى إعطاء ذلك التكيُّف معنى. ولكنها لن تختلف في تلك الحالة عن الشعوب المحلِّية في المُجتمعات الغربية التي تتخذ فيها علاقات النظام الأكبر وبضائعه مواقع ذات معنى في نظام الأشياء المحلّي. ولنأخذ مثالاً صارخاً على ذلك: السجناء في معسكرٍ من معسكرات الاعتقال قادرون بهذا المعنى على العيش وفق منطق ثقافتهم، ولكن المرء قد يُعذَر إذا ما شكَّ في أنهم **لهذا السبب** "يصنعون تاريخهم بأنفسهم".

(*) يعتمد عرض المؤلف في هذه الفقرة على اللعب على بعض الكلمات الأساسية. فكلمة author تعني "المؤلِّف"، وتعني أيضاً "الصانع" أو "المُبدع". وكلمة history تعني كتاباً في التاريخ، مثلما تعني الموضوع الذي يتناوله الكتاب (تاريخ العرب ليس كتاباً أما **تاريخ العرب** لحتّي فهو كتاب). وكلمة object تعني مفعولاً به في النحو، وتعني أيضاً "الموضوع". ولعلَّ مثال السيرة يُوضِّح المقصود أفضل من غيره. فالشخص الذي تُكتَب سيرته هو "صانع" حياته (وإن تكن حياته ليست في واقع الأمر من صنعه وحده)، وكاتب سيرته يجعله "موضوعاً" للسيرة. وهذا ينطبق على الشعوب، فهي "صانعة" حياتها (وإن تكن حياتها ليست من صُنعها وحدها)، وكاتب تاريخِها (سيرتِها) يجعلها "موضوعاً" لهذا التاريخ أو السيرة.

يُمكننا القول إن كُلَّ الشعوب تتلقى الأفعال تلقّياً سلبيّاً في تاريخها وليست هي الفاعلة فيه طالما أن ما يدعوه سالِنْز بالنظام الأكبر يُحدِّد الظروف الذي تأخذ فيه الأشياء أماكنها ذات المعنى. وهذا بالضبط هو ما يبدو أن سالِنْز يقوله في بعض الأحيان: "يجب ألا يُفهَم من كلامنا أننا نتجاهل هذه القوَّة الحديثة الطاغية؛ كُلّ ما نقصده هو أن من الواجب النظر إلى مسارها التاريخي على أنه نِتاجٌ لعوامل ثقافية" (4). ولكن ما الذي يجعلنا ننظر إليها على أنها في جوهرها نِتاجٌ لعوامل ثقافية؟ لعلَّ من الأفضل وضع الفكرة على النحو الآتي: القوة الرأسمالية الطاغية هي التي تضع الحبكة الأساسية للقصة، وما تفعله الشعوب المحلِّية هو أنها تأتي بتفسيراتها(*) هي في الصِّيَغ المحلِّية منها. ولكن ما نحصل عليه حتى في هذه الصيغة هو أن الرأسمالية العالمية هي العامل الأول، وأن الشعوب المحلِّية هي في أفضل الأحوال عوامل ثانوية.

وكانت شَري أورْتْنَر (1984) Sherry Ortner قد كتبت بأسلوبها المُؤثِّر مقالةً ذاع صيتها بين القرّاء، راجعتْ فيها بعض الدراسات الأنثروبولوجية النظرية (وهي دراسات يجب إلحاقها بالجوقة الأنثروبولوجية التي أشار لها سالِنْز) وهاجمت فيها هذا الرأي بالذات: "سواءٌ أكانت اليدُ الخفيَّة للبُنية أو القوَّة الطاغية للرأسمالية هي العنصر الفاعل في المجتمع أو التاريخ، فمن المُؤكَّد أن هذا العنصر ليس بني البشر الحقيقيين الذين يقومون بعمل أشياء حقيقية على نحو أساسي" (144). ويبدو أن فكرتها هي أن "الرأسمالية الغربية" تجريد (حكاية غير واقعية يشار لها باستعارات مُبتكرة أو بوضعها بين علامات اقتباس لإبراز استعمالها بمعنى غير معناها الظاهر)، وأنها لذا لا تؤدي دوراً في تحديد حيوات "بني البشر الحقيقيين الذين يقومون بعمل أشياء حقيقية". وهذا الاعتراض النظري ليس الشيء الوحيد الذي تشكو منه أورْتْنَر، ولا هو دائماً على اتفاق مع غيره من اعتراضاتها الأخرى.

(*) تكمن خلف هذه الكلمة استعارة تجعل التاريخ روايةً أو مسرحيةً تضع الرأسماليةُ خُطوطَها العريضةَ أو حبكتَها. والتفسير في هذه الحالة هو الصيغة التي تتمثَّل في البيئة المحلية من القصة أو المسرحية. وقد يكون من المُناسب أن أذكر أن كلمة interpretation (تفسير) تُستَعمل أحياناً لوصف طريقة عزف قطعة موسيقية أو طريقة إخراج مسرحية وتمثيلها.

تقول أورْتْنَر في أحد المواضع من مقالتها إنها تجد أن أقلَّ ما يُمكن أن يقال عن الرأي الذي يضع الرأسمالية في مركز نظرته إلى العالم بالذات هو أنه موضع شكّ، **لا سيّما في مجال الأنثروبولوجيا** (142؛ التأكيد من عندي). ثم تمضي إلى القول إن علينا ألا نفترض أن كلَّ ما يُصادفه الأنثروبولوجيون في دراساتهم الميدانية لا بدَّ أنه تأثّر بالنظام الرأسمالي العالمي، أو أن أفضل تفسير لكلِّ شيء هو عدّه استجابة لذلك النظام. وهذه مسألة تخضع للتجربة العيانية حول مدى التأثير الرأسمالي على العالم. ولكن هذا الرأي يقوم على فرضية أن "الرأسمالية العالمية" موجودة وأن آثارها يُمكن تأكيدها أو إنكارها في الأماكن التي يعمل بها الأنثروبولوجيّون. كذلك يقوم هذا الرأي على فرضية مُسبقة مفادُها أن ثَمّة مشكلة نظرية تتعلّق بتحديد معالم الرأسمالية العالمية ــ سواءٌ بوصفها شيئاً سابقاً على آثارها المحلّية أو شيئاً يتضمَّن هذه الآثار. ويقول هذا الرأي، للأنثروبولوجيين على وجه الخصوص، إن فكرةً نظريةً ما عن الرأسمالية الغربية ضروريةٌ إذا ما أريد التعرُّف على نتائجها التاريخية.

على أن لدى أورْتْنَر سبباً آخر يجعلها لا ترتاح للنظر إلى العالم من منظور الرأسمالية، وهذا السبب يرتبط بالدور الخاص الذي يُمكن أن يُؤدّيه علم الأنثروبولوجيا القائم على العمل الميداني في المؤسسة الأكاديمية ــ أي في موقع تشاركه فيه علوم إنسانية أخرى:

> إن مُحاولة النظر إلى النُظُم الأخرى انطلاقاً من أرض الواقع هي أساس مساهمة علم الأنثروبولوجيا في العلوم الإنسانية، ولعلّها الأساس الوحيد. وقدرتُنا التي طوَّرناها في العمل الميداني على النظر إلى الأمور من وجهة نظر الأقوام [التي نجري بحوثنا عندها] هي التي تُمكّننا من إضافة شيء جديد ـ حتى ضمن ثقافتنا نحن ـ إلى ما نعرفه فعلاً. . . ووجودنا "في أرض الواقع" هو الذي يُمكّننا من أن نرى الناس لا على أنهم أدواتٌ سلبية تصدر عنها ردود أفعال إزاء نظام من النظم، أو على أنهم أدواتٌ لتنفيذ ذلك النظام، بل على أنهم فاعلون فعّالون في تاريخهم هم. (143)

قد ينتمي الدارس لثقافة قوم من الأقوام إلى نظام مُغاير (لأحد الأقطار الرأسمالية الكبيرة مثلاً)، ولكن واجبه هو أن يُلاحظ ويصف عادات القوم "على أرض الواقع"، لا أن يتدخَّل فيما يرى.

ولذا، فإن أورْتْنَر ترى أن وجهة نظر عالم الأنثروبولوجيا مُكمِّلة لوجهة نظر العلوم الأخرى التي تدرس الرأسمالية العالمية لأنها تُوجِّه انتباه الباحثين إلى مستوى آخر مــن نُظُمٍ أخرى. لكن إذا كان ما يُسهم به علم الأنثروبولوجيا يُحتِّم على ذلك الإسهام أنْ ينطلق "من أرض الواقع"، فإن من الصعب علينا أن نفهم كيف أن حصر العالم بذلك المستوى يكفي لتحديد الدرجة التي تُصبح عندها المستويات الأخرى ذات صلة بالموضوع وكيف.

والمُشكلة في هذا النوع من الكلام هي أنه يستخدم صورتين مُختلفتين في الوقت نفسه تتصل أولاهما بالنَّاس الحقيقيين (وهذا يعني أن النُظُم غير حقيقية)، وتتصل الثانية "بأرض الواقع" (وهذه تُسلِّم بوجود مستويات أخرى، ولكنها تدَّعي أن المُستويات الأخرى تعتمد عليها، وليس العكس). وهاتان الصورتان تستعملان بعد ذلك لوضع حدود الاستقلال النظري والمساهمة الخاصَّة التي يقوم بها علم الأنثروبولوجيا المُعتمد على الدراسة الميدانية.

أما الحقيقة فهي أن العلوم الإنسانية كُلَّها تتعامل مع الناس الحقيقيين (وحتى علم النفس الطبّي يتعامل مع أشخاص حقيقيين يُفكِّرون بأمور غير حقيقية أو تثور فيهم مشاعر نحو أمور كهذه). وإن الفرضية القائلة إن الأشياء لا تكون حقيقية إلا إذا أيَّدتها الحواسّ، وإن الناس لذلك حقيقيون، وأما البُنى والنُّظُم فلا - ما هي إلا هوى من أهواء المدرسة التجريبية القديمة. فثَمّة خصائصُ مُنتظمةٌ في الظواهر الجماعية الإنسانية هي حقيقية بما يكفي رغم أننا لا نراها رُؤية مُباشرة - ومن أمثلة ذلك مُتوسِّط التوقُّعات العمرية، ونِسَب الجريمة، وأنماط التصويت في الانتخابات، ونِسَب الإنتاجية. (على أن رُؤية هذه الظواهر ممكنة عند تمثيلها في جداول ورسومات بيانية وخرائط على الورق أو على شاشة الحاسوب: وهنا ترتبط الرؤية مع تكييف المعلومات لخدمة غرض ما ارتباطاً وثيقاً). وهناك الكثير من المُمارسات الاجتماعية التي لا يُمكن عملها إلا باللجوء إلى أمثال هذه التمثيلات الورقية أو الإلكترونية. فالحكومات والشركات والكنائس وغيرها من الكيانات الاجتماعية في العالم الحديث لا يُمكنها الاستغناء عنها - حتى في مُجتمع من مُجتمعات "الأطراف" مثل بابوا غينيا الجديدة. ولكن لاحظ أن القضية هنا ليست قضية صفاء الثقافة المحلية أو تشرُّبها بعناصر من غيرها، أو قضية أنها خاصة بأهلها أو يُنازعها فيها آخرون. ولا أنا من القائلين إن ثَمّة سببية

عُليا تُحدِّد كيف يجب أن يحيا كلّ الناس "على أرض الواقع" (كما يفعل قانون الرأسمالية التاريخي). فما يعنيني هو الكيفية التي تُفهَم بها فكرةُ الانتظام وتُمثَّل وتُستَخدَم في العالم المُعاصر (بما في ذلك الانتظام الضروري لما يُدعى بالرأسمالية). وعندما تُجمع البيانات الكمّية المُتَّصلة بشعبٍ محلّيٍّ ثم تُحَلَّل وتُكيَّف، فإن النتائج يُمكن استخدامها لتزويد أنواعٍ مُعيَّنة من السلوك المُنظَّم المُوجَّه لذلك الشعب بالمعلومات. كذلك تُصبح طَريقة عرض البيانات شيئاً أساسياً لأسلوب مُعيَّن من النقاش تُسوَّغ بواسطته المُمارسات أو تُنتَقد[5]. والنظام الذي يعنيني هنا يتَّصل بنوع من الفعل البشري الذي يُحدِّد مسار حياة أناس آخرين ("أناس حقيقيين يفعلون أشياء حقيقية"). غير أن الهدف المُباشر لهذا الفعل البشري لا يستهدف جعل الأفراد يتصرَّفون على نحو دون آخر. بل الهدف هو تغيير مُجمل الظروف البشرية المربحة أو المفيدة (كالتوزيعات والاتجاهات وما إلى ذلك) ــ في أمور مثل ملكية الأراضي، والأمراض، ومحو الأمّية. ولذلك فإن انتظامها يكمن في الاحتمالات، لا في حتمية النتائج المُتوقعة من الأسباب (هاكِنْغ Haking 1990). وهذا نوع من الانتظام (أي من القوّة) الذي لا نتوصَّل إلى فهمه بسهولة من العمل الذي يُوصف عادة بأنه عمل ميداني أنثروبولوجي. إذ رغم أنه يُصوِّر الناس وأفعالهم من على أرض الواقع، فإنه لا يعكس واقعهم هذا كما تعكسها المرآة.

ولا بُدَّ من القول ـ إنصافاً لأورْتْنَر ـ إنها قد لا تتَّفق والهوى التجريبي الذي أشرت إليه رغم اللغة التي تستعملها. ولعلَّ ما قصدَتْه يُشبه ما قاله سالِنْز إلى حدٍّ ما، وهو أن الرأسمالية العالمية لم تُؤدِّ إلى قولبة الثقافات المحلية في قالب واحد. وهنا أقول ثانية إن هذا الرأي مقبولٌ في ظاهره رغم كونه لا يقول لنا ما إذا كان الأهالي يصنعون تاريخهم الخاصَّ بهم، وكيف يصنعونه إن كانوا يفعلون.

---

(5) يُشكِّل هذا توسيعاً لمفهوم إيَن هاكِنْغ الخاص "بأساليب عرض الأفكار" (وهو مفهوم مُستمدٌّ من مؤرِّخي العلوم الذين ظهرت كتاباتهم مُؤخَّراً وجرى تطويره بعد ذلك). وهذه الأساليب تخلق، فيما يقول هاكِنْغ، "إمكانية الصدق والكذب". وهكذا أدّى ظهور أسلوب عرض الأفكار بالاستناد إلى الإحصائيات إلى ظهور أقوالٍ تخضع للحكم عليها بالصدق أو الكذب. انظر هاكِنْغ (1982).

قد يكون مُصطلح الأهالي(*) ـ وهو مُصطلح أخذ يشيع بين دارسي الثقافات بدلاً من المُصطلحات السابقة من أمثال البدائيين والقَبَليّين والبسيطين والأُميّين وغيرها ـ مُصطلحاً مُضلِّلاً على نحو يستدعي كشف مكنونه. فكلُّ الناس هم بطبيعة الحال "محلّيون" معظم الوقت بالمعنى الحرفي للكلمة، أي أنهم يُمكن تحديد مكانهم. وبما أن علماء الأنثروبولوجيا الآن يدَّعون أنهم يختلفون عن غيرهم من حيث أسلوب الدراسة المُتَّبع (الدراسة الميدانية) لا من حيث موضوعها (الثقافات غير الأوروبية)، فإن هذا المعنى يروق لهم: وهو أن الدراسة الميدانية تمنحهم الحقّ في دخول عالم الأهالي(6). ولكن ليست لدى كلِّ من كان محلِّيّاً بهذا المعنى فُرصة مُماثلة تُمكِّنه من الحركة أو له المقدار نفسه من الحظوة: [قارن حالة] السياسيين في العاصمة السودانية مع البدو والفلاحين في المحافظات، وحالة مُديري الشركات في العاصمة الأسترالية مع عمال المناجم في هضاب غينيا الجديدة، وحالة جنرالات وزارة الدفاع الأميركية والجنود في الجبهة في الخليج، وقِسْ على ذلك. هؤلاء كلُّهم يُمكن تحديد أمكنتهم، ولكنَّ قدرة بعضهم على تحديد أماكن بعضهم الآخر ليست متساوية.

لا يعني وصفنا لجماعة من الناس بأنهم من الأهالي سوى أنهم يرتبطون بالمكان، متجذِّرون فيه، وأن المكان يضع لعالمهم حُدوداً. أما سواهم فيُنظر

(*) المُصطلح الأصلي هنا هو local people وترجمته الحرفية هو "الناس المحلِّيون". وقد رأيت أن كلمة "الأهالي" تفي بالمعنى على نحو أفضل من الترجمة الحرفية.

(6) كتب إڤنز پرچرد (1951، ص74) وصفاً مُختصراً لتاريخ العمل الميداني في الأنثروبولوجيا جاء فيه: "وصلْنا الآن إلى المرحلة النهائية الطبيعية من تطوُّرنا، وفيها يقوم الشخص ذاتُه بجمع المُلاحظات وتقييمها، أي يلتقي الباحثُ بموضوع بحثه على نحو مباشر. كان عالم الأنثروبولوجيا في السابق يعتبر الوثائق مادَّة دراسته الأوَّلية، شأنه في ذلك شأن المؤرِّخ. أما الآن فإن المادَّة الأوَّلية هي "الحياة الاجتماعية ذاتها". وقد أخذت الغالبية العظمى من علماء الأنثروبولوجيا المُعاصرين تربط العمل الميداني بالقدرة على الدخول إلى "الحياة الاجتماعية ذاتها"، مُعطيةً بذلك الدَّعم لهيمنة المشاهدة العيانية في المجال المعرفي. "فالوثائق" لا تُعدُّ جزءاً من الحياة الاجتماعية بل أدلَّة عليها (يُشَكّ في صحَّتها). أي لا تُعدُّ عناصر يُمكنها أن تجعل الأحداث الاجتماعية مُمكنة أو يُمكنها أن تُحدِث الخلل فيها، بل تُعتبر آثاراً (غير كاملة) تُسجِّل تلك الأحداث.

إليهم على أنهم إما أُخرجوا من مكانهم، أو اقتُلعوا من جُذورهم، أو فَقَدوا وجهتهم ـ وإذا أردنا التعبير عن ذلك بعبارات إيجابية، قلنا إنهم غير محدودين بحدود، شاملو النظرة، ينتمون إلى العالم كُلِّه (أو ينتمي العالم إليهم). ولذا يُنظر إلى الشيوخ السعوديين الذين يستشهدون بمرجعية الإسلام في القرون الوسطى على أنهم من الأهالي؛ بينما يدَّعي الكُتّاب الغربيّون الذين يستشهدون بمرجعية الكتابات العلمانية الحديثة أنهم عالميّون. غير أن الطرفين يعيشان في عالمين في كُلٍّ منهما قواعد للاحتواء والإقصاء. فالمُهاجرون الذين يصلون من جنوب آسيا للسكن في بريطانيا يُوصفون بأنهم مُقتلَعون من جذورهم، بينما لم يكن ينظر إلى المُوظَّفين البريطانيين الذين كانوا يعيشون في الهند على هذا النحو. والفرق بين الطرفين هو القوَّة: فقد غدا المُهاجرون من رعايا التاج البريطاني، بينما كان المُوظفون البريطانيون في الهند مُمثِّلين للتاج. ما هي التعريفات الخطابية(*) discursive للمكان المسموح به؟ إن من المُمكن لأيٍّ كان أن يربط نفسه بعدد كبير من الأمكنة (أو أن يُعطى أمكنة كهذه) ـ سواءٌ أكانت هذه الأمكنة عيانية أو ذهنية ـ وتُعرَّف امتدادات هذه الأمكنة تعريفات مُختلفة، وتتعرَّض حدود هذه الأمكنة لضوابط أو تجاوزات أو تعديلات مُختلفة. والمشاريع الرأسمالية والكيانات المُتجانسة المُستقلة ذاتيّاً ذات النزعة التحديثية هما أهم القوى التي تنظِّم الأمكنة هذه الأيام، والتي تُحدِّد، من بين ما تُحدِّد، ما هو محلّي وما هو غير محلّي. والأهالي هم أولئك الذين يُمكن أن يُدرَسوا ويوصَلوا ويُستغَلّوا كلّما

(*) يتردَّد مُصطلح discursive (ونقيضه nondiscursive) كثيراً في هذا الكتاب وفي غيره من الكتب الفكرية الحديثة. والكلمة صفة من الاسم discourse طبعاً. والترجمة الشائعة لهذا المُصطلح هي "خطاب". وهو مُصطلح لا يؤدّي ظاهره بالعربية ما تعنيه الكلمة باللغة الإنغليزية. ولكن بما أنه لا مشاحة في المُصطلح كما يقولون، فإنني سأذعن لقوّة الشيوع وأستعمل المُصطلح الشائع، مع التذكير بأن الخطاب هو العرض الفكري الذي يعتمد على الحجة والبيان المتماسك (أو "التبيين" كما يقول الجاحظ) (على الأقلّ في الظاهر). أما نقيض الخطاب أو ما هو غير خطابي، فيعتمد على الحدس والإيمان وما هو مفهوم ضمناً أو ما تعدّه الثقافة مقدَّساً ولا يطلب سوى القبول. والخطاب محكوم أحياناً بالبيئة الثقافية أو المُؤسسية، بحيث يصحّ الكلام عن الخطاب الإسلامي مثلاً في مُقابل الخطاب الليبرالي أو الغربي أو ما إلى ذلك.

أُحتيج إلى ذلك لأن مكانهم قابل للتحديد. والمعرفة المُتحصّلة عن الأهالي ليست معرفة محلّية كما ظنّ بعض علماء الأنثروبولوجيا (غيرتْس Geertz 1983)، ولا هي بالمعرفة الشاملة بمعنى أنها مُتاحة للجميع.

يفترض علماء الأنثروبولوجيا من أمثال سالِنْز وأورْتْنَر أن مقولة القدرة على الفعل والإبداع في العالم غير الأوروبي تحتاج إلى دفاعٍ عن فكرة الاستقلال الثقافي الذاتي. لكن ظهر مؤخَّراً موقف مغاير تماماً يدافع عن تلك المقولة، ومن أبلغ مُمثّليه جيمز كْلِفُرْد James Clifford:

> شهد هذا القرن توسُّعاً هائلاً في الحركة، بما في ذلك السياحة والعمالة الوافدة والهجرة واتساع المدن. وأخذت أعداد الناس الذين "يسكنون" بمساعدة وسائل السفر العامَّة والسيارات والطائرات تتزايد. وقد وفدت أعداد كبيرة من الأجانب في مُدُن القارّات الستّ لتبقى ـ ويختلط هؤلاء مع غيرهم اختلاطاً هو في الكثير من الأحيان جُزئي ويتَّخذ أشكالاً معيَّنة. وبذا أصبح "الغريب"(*) قريباً على نحوٍ يثير القلق. ويبدو من الناحية الأخرى أن الكرة الأرضية لم تَعُد فيها أماكن بعيدة لا نحسُّ فيها بأثر المُنتجات "الحديثة" ووسائل الإعلام والطاقة الكهربائية. وقد انتهت الطوبوغرافيا القديمة والتجارب المُستمدَّة من السفر إلى غير رجعة. ولم يَعُد بوسع المرء أن يُغادر بلده واثقاً من أنه سيجد شيئاً جديداً تماماً، أو أنه سيكتشف أزماناً وأمكنة أخرى. ذلك أن الفرق موجود في الجوار، والشيء المُعتاد نجده في جميع بقاع العالم... ولم يَعُد الاختلاف "الثقافي" أمراً ثابت الدلالة على الآخَرية الغريبة للآخَر. لقد أصبحت علاقة الأنا بالآخَر مسألة قوَّة وبلاغة وليست مسألة جوهر. وأخذ كيانٌ كاملٌ من التوقُّعات عن الأصالة في الثقافة والفن يتعرَّض للتشكيك. (كْلِفُرْد، 1988، 13-14).

وهذه النظرة للعالم، وهي نظرة تراه عالماً مُتجزِّئاً يفتقر إلى الثبات، ترى أن البشر جميعاً يعيشون في المأزق الثقافي نفسه[7]. وليس ثمة من سردٍ واحدٍ

(*) الكلمة الأصلية هنا هي exotic، وهي تُشير في الكتابات الغربية إلى الشعوب والأمكنة البعيدة التي تُثير الشغف بالمغامرة وحب الاستكشاف بالسفر إليها. والمُفارقة هنا هي أن هذا العالم الغريب أخذ يأتي بنفسه إلى المدن المعروفة.

(7) عبَّر تومَس Thomas (1991) عن آراء شبيهة بهذه، ولكن مَوقفه يختلف عن موقف كْلِفُرْد. فهو يُهاجم الخطاب الإثنوغرافي لتمسُّكه بمفهوم "الغرابة" و"لتجاهله تشابك الثقافات =

مفضَّلٍ على غيره عن العالم الحديث، ولذا يُرفَضُ أيُّ تاريخٍ للرأسمالية يشمل

= والتجزئة التي تتعرَّض لها ثقافة الدارس والمدروس من حيث زوايا النظر والاتجاهات السياسية". وهو على غرار كُلِفُرْد لا يُنكر وجود الاختلافات الثقافية، ولكنه يستنكر "تصوير الإثنوغرافيين لثقافاتٍ ثابتةٍ متجانسة" (309). على أن ثمة قدراً من التردُّد في موقف تومَس. فهو يعترف بأن "علم الأنثروبولوجيا عالج المعاني الضمنية التي يُمكن وضعها ضمن ما تملكه ثقافة من الثقافات من تجانس مُعالجة جيِّدة"، ولكنه يقول أيضاً "إن ما يجري في العصر الحديث من تداول وتشيُّؤ ثقافي يتطلَّب الاهتمام بالمعاني الصريحة المُستمدَّة من غيرها". ويبدو أن هذا يعني ضمناً أن الكتابات المُخصَّصة للثقافات ذات الخصائص الفريدة قد تنجح في تمثيل بعض الأمور ولا تنجح في تمثيل غيرها. ولكنه يُريد أيضاً أن يقول إن هذه الدراسات لم تكن صحيحة في يوم من الأيام: "ليس من الواضح أن النظام الاجتماعي الفريد كان نموذجاً صالحاً للنظرية الأنثروبولوجية، ولكن عُيُوب هذا النموذج أصبحت الآن أوضح من أي وقت مضى". فظاهرة استعارة الثقافات لعناصر من ثقافات أخرى وتراكم هذه الاستعارات في كلِّ مكان ظاهرة تحتاج إلى مُعالجة مُختلفة كما في حالة دراسة الشعوب ذات الأصول العرقية المُختلطة [من الأوروبيين والسود، أو الكْرِيول]: "لقد ظلَّ المشغولون بالحدود والأصالة يُعبِّرون عن استيائهم من لغة التفاهم المُشتركة المُستمدَّة من غيرها من اللغات، ولكن هذا النوع من اللغات يُعطينا نموذجاً بعيد الدلالة على التنقلات التي لا تحدُّها حدود، وعلى انتقال المعاني عبر الثقافات مما يجب على الدراسة الثقافية أن تتناوله" (317). وقد وضع تومَس إصبعه على موضوع يكتنفه الغُموض أقلق علم الأنثروبولوجيا وقتاً طويلاً: كيف نُصوِّر الاختلافات والصِّلات التاريخية في عالمٍ تتغيَّر فيه الهُويّات الاجتماعية؟ وقد نذكر هنا أن ليچ قام بمُحاولة مشهورة لحلِّ هذه المعضلة بالاستفادة من جهود الفيلسوف ڤاهنغر Vaihinger من أتباع الفلسفة الكانتية الجديدة، وبالتحدُّث عما دعاه بالـ scientific fictions أو الاستعارات العلمية. [الترجمة الحرفية لكلمة fictions هي "القصص". ولكن عبارة "القصص العلمية" أصبحت مُصطلحاً يدلُّ على نوع من الروايات التي لا علاقة لها بالموضوع. وقد وجدتُ أن مُصطلح الاستعارة في هذا السياق يدلُّ دلالة أفضل على المقصود. فالاستعارة لا تُؤخذ حرفياً على أنها واقع، بل هي وسيلة للتعبير نعرف أنها لا تشير إلى واقع بل إلى ما يُشبهه في التصوّر الذهني. وهذا بالذات هو ما يقصده الفيلسوف الألماني هانس ڤاهنغر الذي كتب كتاباً مهمّاً عنوانه بالإنغليزية هو *Philosophy of As If* أي فلسفة **كما لو** أنَّ. وفيه يقول إن العلم مضطرٌّ إلى وضع تصوُّرات "استعارية" للأشياء يفترض أنها حقيقية ليقيم عليها نظريّاته. ويضرب على ذلك مثالاً من النظريات المُتعلِّقة بوجود البروتونات والإلكترونات والقوى الكهربائية المغناطيسية. فنحن لا نرى هذه الأشياء، ولكننا نتعامل معها **كما لو أنها** موجودة فعلاً. ونحن لا نعلم أن العالم سيكون موجوداً غداً، ولكننا نتصرَّف **كما لو** أن الغد آتٍ لا محالة. - **المترجم**].

العالم. فالكلُّ في هذا العالم فاقدٌ لمكانه، وليس ثَمّة من جُذور لأحد. وبما أنه لا وجود لما يُدعى بالأصالة، فإن الاستعارة والتقليد لا يعنيان الافتقار، بل يعنيان، على العكس من ذلك، وجودَ طاقات مدفوعة بالرغبات، ويدلّان على طاقة إنسانية مُبدعة. ذلك أن ثقافة الجميع اختلطت وأصبحت علائقية وأخذت تتّسم بالابتكار، حسبما يؤكد كْلِفُرْد.

غير أن هذا الوصف للتاريخ المُعاصر لن يحصل على قبول جميع القرّاء (وهو تاريخ نجد منه أمثلة عديدة داخل علم الأنثروبولوجيا وخارجه). لكن ما يُثير الانتباه هو الحُبور الذي يُرافق هذا العرض لمأزق الثقافة. فبرغم الإشارات المُتكرِّرة للتفاوت في القوَّة (وهو ما لا يجري استقصاؤه إلا في سياق العمل الميداني وفي الإثنوغرافيا)، فإننا نجد أنفسنا مدعوّين للاحتفال باتِّساع مجال الفعل الإنساني الذي تُتيحه لنا قدرة الناس على الحركة في المجالين الجغرافي والنفسي.

كانت استجابة هانا أَرِنْتْ Hannah Arendt لهذه الحركة مُختلفة تماماً في تحليلها الشهير للنظام الشمولي الأوروبي الذي نُشر أوَّل ما نشر في الخمسينيات. فقد تحدَّثت فيه عن "الشعور بالاقتلاع وبعدم اللزوم اللذين خيَّما على الجماهير الحديثة منذ بداية الثورة الصناعية وتعمَّقا بعد نشوء الإمبريالية في القرن الأخير [أي القرن التاسع عشر] وانهيار المؤسسات السياسية والتقاليد الاجتماعية في عصرنا" (أَرِنْتْ 1975، 475).

قد يُعزى شعور أَرِنْتْ العميق بالتَّشاؤم لتعرُّضها لفظائع النازية. وقد يُنتَقَد تحليلُها للنظام الشمولي بأنه يُسرف أحياناً في التبسيط. ومع ذلك، فإنها على وعيٍ بمُشكلةٍ غفل عنها من يُريدون منا أن نحتفل بالقدرات الإنسانية وانزياح الذات عن المركز: أقصدُ مُشكلةَ فَهْمِ الكيفية التي وفقاً لها تُحَقِّقُ القوَّةُ المسيطرةُ ذاتَها بواسطة خطابِ الحركةِ نفسِه. فأَرِنْتْ شديدةُ الوضوح حول كون الحركة ليست مُجرَّد حادثة، وإنما هي لحظة من لحظات احتواء فعلٍ ما لفعلٍ آخر. إذ يكون تحريك الناس أسهل عندما يكونون مُقتَلَعين جسمانيّاً وأخلاقيّاً، وعندما يكون تحريكهم سهلاً، فإن ذلك يُسهِّل جعلهم زائدين عن اللزوم جسمانيّاً وأخلاقيّاً.

والحركة، من وجهة نظر القوَّة، مظهرٌ مُناسب من مظاهر الفعل الذي جرى احتواؤه، ولكنها مظهرٌ ضروريٌّ لفعل الاحتواء. فالقوَّة الحديثة تحشر نفسها في

البُنى القائمة بواسطة الحركة الجغرافية والنفسية. وهذه العملية ضرورية لتصوير الهُويّات والدوافع القائمة على أنها زائدة عن اللزوم ولإحلال غيرها محلَّها. وهكذا فإن المعاني لا يجري خلقُها فقط، بل يُعاد توجيهها وإحداث الخلل فيها ـ كما يتبيَّن من التصوير المُؤثِّر الذي نجده في عدد كبير من الروايات التي تُصوِّر حياة الأهالي في المُستعمرات.

لقد استقرَّ الرأي حول الصِّلة الإيجابية بين الحركة والحداثة في الأبحاث الاجتماعية. وسأتناول هنا مثالاً واحداً فيه عِبْرة لنا. ففي سنة 1958 نشر دانِيل ليرْنَر Daniel Lerner كتاباً أكاديمياً حقَّق مبيعات كبيرة عن التحديث في الشرق الأوسط عنوانه *The Passing of Traditional Society* **(اختفاء المُجتمع التقليدي)**. وقد قامت أطروحة الكتاب على أن الحداثة في الغرب اعتمدت بالدرجة الأولى على "الشخصية الحركية" ـ أي على نوع من الأشخاص يتَّصف بالرغبة الشديدة في الحركة والتغيُّر والابتكار. واعتُبرت القدرة على التقمُّص أساسية في تلك الشخصية، وقد عرَّف ليرْنَر (1958: 50) هذه الصفة بأنها "القُدرة على رُؤية الذات في موقف الآخر". واستنتج من ذلك أن الشخصية الحركية هي وحدها القادرة على الارتباط بالظروف الحديثة ارتباطاً مُبدعاً. وقد انتقد عدد كبير منا، نحن المُشتغلين بدراسات الشرق الأوسط، أفكار ليرْنَر في الستينيات والسبعينيات لكونها أفكاراً ينقصها الاستقصاء العلمي وتُعاني من المَنهجية المُهلهلة. غير أن أهم معالجة للكتاب جاءت على يد دارسٍ للأدب الإنغليزي في القرن السادس عشر. فقد جاء ستيفن غْرينبْلات Stephen Greenblatt في الفصل السادس من كتاب *Renaissance Self-Fashioning* **(تشكيل صورة الذات في عصر النهضة)** بنظرة ثاقبة تقول إن "ما يُسمّيه الأستاذ ليرْنَر 'التقمُّص' يسمّيه شيكسپير 'إياغو'" (225). وقال إن ما يشترك فيه تقمُّص ليرْنَر وإياغو هو "الارتجال": أي القُدرة على استغلال ما ليس في الحسبان وتحويل المُعطيات المُتوافرة إلى ما يخدم الأغراض الخاصَّة". وسأقتبس الفكرة فيما يلي بتمامها:

> ليس ما يبدو عليه الارتجال من ارتباط بالنزوة الآنية بأهمية ارتباط الوعي الانتهازي بما يبدو أنه ثابت وراسخ. فكثيراً ما كان الارتجال غير المدروس في الظاهر نتيجةً لقناع مدروسٍ ونتيجةً للإعداد المحسوب كما أدرك كاستليوني وغيرُه من أبنَاء عصرِ النهضة. ومن الناحية الأخرى، تعود كلُّ

> الحبكات، سواءٌ منها الحبكات الأدبية أو السلوكية، إلى لحظة سابقة للتناسق الشكلي، إلى لحظة من الحافز التجريبي المُعتمد على الصدفة بحيث توجَّه المادّة المُتوافرة لتكوِّن شكلاً جديداً. وليس بوسعنا أن نُحدِّد نقطةً تقرَّرت سلفاً تقريراً مقصوداً واعياً أو نقطةً جاءت بمحض الصدفة. فالمهمّ هو قدرة الأوروبيين على إدخال أنفسهم المرَّة تلو المرَّة في البُنى السياسية والدينية القائمة، وحتى في البُنى النفسية للأهالي واستغلال تلك البُنى لصالحهم. . . وقد أصاب الأستاذ ليرْنَر عندما أكَّد أن هذه الصفة صفةٌ مألوفةٌ لدى الأوروبيين (وإن لم تقتصر عليهم) نجدها بدرجات مُتفاوتة في العالمين الكلاسيكي والقروسطي ولكنها ازدادت قوَّة منذ عصر النهضة فصاعداً. ولكنه يُخطئ عندما يُصرُّ على أن هذه الصفة هي نوعٌ من الكرم نحو الآخر ومن التقدير المُتفهِّم له. وعلينا أن نفهم أنه، عندما يتحدَّث بثقة عن "نشر القدرة على التقمُّص في أرجاء العالم"، فهو إنما يتحدَّث عن مُمارسة الغرب لقوَّته، تلك القوَّة الخلاّقة والمدمِّرة في آنٍ معاً. ولكنْ هذه بدايةٌ لا يُمكننا أن نصفها بأنها خاليةٌ من الغَرَض ولا ضرر منها. (227-228).

والنُقطة التي أودُّ استخلاصها من هذا الوصف الحصيف للقوَّة الغربية لا يتَّصل بالوضع الأخلاقي لقِيَمها، بل بقُدرتها على إحداث التغيير. ومهما يَكُن من أمر، فإن رغبة أوروبا في رسم العالم وفق صورتها هي لا يقتضي بالضرورة انتقادها بحُجة أن هذه الرغبة تخْلو من كرم النفس. فإن آمن المرء بأنه هو مصدر الخلاص، فإن رغبته في أن يكون الآخرون مثله لا تعني الخُبث مهما بلغ من قسوة الوسائل التي يستخدمها لوضع ذلك موضع التنفيذ. ثم إن التراث الذي يربط الألم بالإنجاز لا يستدعي الملامة إذا ما تسبَّب في إيقاع الألم بالآخرين ـ اللهمَّ إلا إذا لم يكن ثَمّة من سبب يستدعي إيقاع الألم، أو حيث يكون الألم المُسبَّب لا يتناسب والهدف المَنشود (ومن هنا كان الاستمتاع بالإيلام أمراً مَرَضيّاً لاأخلاقيّاً).

لكن السؤال الذي أودُّ أن أُثيره هنا هو هذا: ما التاريخ الذي يجري صُنعه عندما يكون هدفُ هذه القوَّة جعلَ الدوافع التي تدفع الآخرين مُوافِقَةً لدوافع أصحاب هذه القوّة؟ لاحظْ أن سؤالي لا يتعلَّق بصدق الفاعل الفرد بل ببُنية الشخصية العادية (بالمعنيين الإحصائي والطبّي) وبالوسائل التي تُؤدّي إلى الحصول على ذلك. وأنا أسأل عما إذا كانت فائدة الارتجال تنتفي عندما يكون الفاعلون من غير الأوروبيين ويتصرَّفون ضمن سياق دولهم المُستقلة سياسياً لتنفيذ

مشروع أوروبي: وهو التحسين الجسماني والأخلاقي لشعب كامل قابل للحكم عبر استراتيجيات مَرِنة. قصَّةُ مَنْ هي هذه القصَّة المُرتجلة التي يُركِّبها هؤلاء الفاعلون؟ من هو مُؤلِّفها ومن هو موضوعها؟

إن الفكرة القائلة إن الاستعارة الثقافية لا بدَّ أن تنتهي بهيمنة كاملة وضياع للأصالة فكرة تُجافي المنطق، ولكن علينا ألّا نخلط بينها وبين المشروعات ذات البُنى التي يُمكن نَقْلُها. فعندما يُترجَم مشروع من موقع إلى آخر [أي يُنقَل إليه]، ومن فاعلٍ إلى آخر، فإن النتيجة تكون صِيَغاً من القوة. ونحن لا نحصل على نُسخة أخرى من الذات الأصلية عندما نُترجم نصّاً من لغة إلى أخرى. واستعارة أشكال لغوية جديدة من الغرب ـ سواءٌ بالفَرْض القَسْري، أو بالتطعيم الضارّ، أو بالاستعارة الطوعية ـ هي جزء مما يخلق إمكانيات جديدة من الفعل في المُجتمعات غير الغربية. ومع أن من العسير التنبُّؤ بنتائج هذه الإمكانيات، فإن اللغة التي تُصاغ بها هذه الإمكانيات تنتشر باستمرار بين المُجتمعات الغربية وغير الغربية. وقُلْ مثل ذلك عن الأشكال المُعيَّنة للقوَّة والإخضاع.

تؤدّي الخيارات والرغبات إلى أفعالٍ قبل أن تصنع الأفعالُ "تاريخاً". ولكن العلاقات الاجتماعية والأشكال اللغوية ذات الطبيعة المُحدَّدة سلفاً، إلى جانب مادّيّة الجسد، تُحدِّد طبيعة الشخص الذي يُمكن أن تُنسب إليه الرغبات والخيارات "العادية". وهذا هو السبب الذي يُوجِب على البحث في الأمور التي يُمكن للفاعل أن يفعلها أن يتناول أيضاً الطريقة التي يتشكَّل بمُوجبها "الأشخاص العاديّون". فالمعاني ليست نتيجةً بسيطةً لمنطقٍ ثقافيٍّ بل هي نتاج مشروعات تقليدية، ونيات تظهر من آنٍ لآخر، وأحداثٍ طبيعية، وما إلى ذلك (انظر غرايْس 1989). وهي تتَّصل في نظر لاهوتيين من أمثال أوغسطين والغزالي بالإرادة الإلٰهيَّة الشاملة. وهكذا فإن الراهب القروسطي الذي تعلَّم أن يجعل إرادة رئيس الدَّيْر إرادته هو تعلَّم أيضاً أن يرغب في ما يحقِّق الإرادة الإلٰهيَّة. ولذا فإن معنى أفعاله هو ما هو إلا لأنه جزء من مشروع أعلى. (كذلك فإن أفعال الفاعلين كلهم هي جزء من بُنى زمنية أعلى. والحقيقة القائلة إن المعنى الأبعد للأفعال لا يتبدّى إلا بعد مرور زمن معيَّن حقيقة قد يُدركها المُؤرخون العاملون أكثر مما يُدركها الإثنوغرافيّون العاملون).

ولن يدَّعي كثير حتى من المُلحدين أن الفاعل البشري سيِّد أفعاله رغم النظرية الأخلاقية التي ظهرت بعد عصر التنوير وتُصرُّ على أنه يجب أن يكون مُستقلاً. وقد تعرَّضت هذه النظرية لانتقاد الكُتّاب المُحافظين والاشتراكيين. وإذا ما أزحنا الاعتبارات الأخلاقية جانباً، فإن من الواضح أن الانقسام الذي يزداد تعقيداً ما بين ثقافة العمل والاستهلاك في المُجتمعات الرأسمالية الحديثة يجعل الاستقلال الفردي أمراً يصعب التمسُّك به من الناحية العملية. وقد أخذ بعض النقّاد الراديكاليين مُؤخَّراً يلجأون إلى بعض الأفكار المُستمدَّة من أفكار ما بعد الحداثة لمُهاجمة فكرة الاستقلال التي جاء بها عصر النهضة (وأخصُّ بالذكر منهم العاملين بدراسات العالم الثالث). ومن هؤلاء روزَلايْند أوهانْلِن Rosalind O'Hanlon ، الباحثة المُدقِّقة المُختصَّة بالدراسات الهندية، التي تشكِّك في "الأفكار الليبرالية الإنسانية المُتعلِّقة بالذاتية والقدرة على الفعل" في مُراجعةٍ نشرتها لكتاب وضعه مؤرِّخو ما يدعى بدراسات الطبقات الدنيا(*) (أوهانْلِن 1988). وقد كانت نقطة البداية عند هؤلاء عدم رضاهم عن الصيغة النخبوية للتاريخ الهندي، وهي صيغة أَنكرت على الطبقات الدُنيا وجود وعيٍ خاصٍّ بها، ومن ثَمَّ قدرتها على صنع تاريخها بنفسها. كذلك تعرَّضت الدراساتُ الأنثروبولوجية ذات المنحى الاستشراقي الوظيفي للهند للنقد الشديد بسبب ما زُعِمَ عن نزعتها الجوهرانية(**)(8). (لاحظ الفرضية الأولى لمَقُولة "صنع التاريخ": التاريخ لا يُصنع إلا إذا حدث تغيُّر ملموس. لا يكفي أن تتوالى الأحداث: لا بدَّ من حصول تحوُّلٍ في شيءٍ مهمّ).

(*) هذه مجموعة من الدارسين الهنود بالدرجة الأولى عرفت باسم *Subaltern Studies Group* اهتمت بدراسة الطبقات الهندية الفقيرة والمُهمَّشة التي لا يُسمع صوتها في التاريخ الذي يكتبه أبناء النخبة، ومن أعلامهم راناجيت غوها.

(**) المُصطلح الأصلي هو essentialism، ويدلُّ في أبسط تعريفاته على النظر في صفات مُعينة لجنس من الأجناس (كالعرب أو الهنود أو النساء)، وتعميم هذه الصفات وعدّها شيئاً ثابتاً لا بدَّ من أن يتَّصف به العرب والهنود والنساء في كُلّ الأوقات والأزمنة، وعدّ هذه الصفات جوهر هذه الفئات.

(8) ومع ذلك فقد لجأ بعض مُؤرِّخي الطبقات الدنيا إلى أساليب إثنوغرافية بنيوية وظيفية (في أماكن غير الهند) لتطوير أفكارهم المقارنة. (انظر على سبيل المثال مُساهمة پاندي Pandey وچاترجي Chatterjee في كتاب غوها و سپڤاك 1988). وهذا يعني أنه ليس ثمة من كتابات إثنوغرافية يُمكن أن تُوصف بأنها جوهرانية في جوهرها، وأنها ككُلّ التوصيفات اللغوية قابلة للتحليل والاستحواذ وإعادة التوصيف لخدمة أغراض أخرى.

وتُبدي أوهانْلِن تعاطفاً مع رغبة مُؤرِّخي الطبقات الدنيا في استعادة التواريخ المَحجوبة، ولكنها تُشير إلى الخطر النظري الذي تُخفيه هذه الرغبة، وهو خطر الانزلاق إلى "الإنسانية ذات النَّزعة الجوهرانية". وترى أن على المرء أن يرفض

> أسطورة الذات التي تُشكِّل نفسها، أو الفكرة القائلة إن **الوعي أو الوجود** الذي تعود أصوله إلى خارج هذه الذات ليس وجوداً على الإطلاق. إذ يُمكننا بهذا الرفض أن نمضي إلى القول إن ذلك لا يجعل تاريخ الطبقات الدنيا يذوب ويختفي ثانية رغم أن التواريخ والهويّات **تتشكّل بالضرورة من أجزاءٍ عديدة**، أجزاءٍ ليس فيها ما يدلّ على انتمائها إلى شيء يضمُّها. والسبب الأول لذلك هو أننا نُطبِّقُ علي التاريخ الذي تكتبه النُخبة، مُنطلقةً من نظرة شُمولية تجعل الذات هي مُشكِلة نفسها، استراتيجياتِ الابتعاد عن المركز نفسها. وثانياً لأن اهتمامنا ينصبُّ على المُمارسة الخلّاقة للطبقات الدنيا، وعلى قدرتها على الاستحواذ على المواد الثقافية مهما كان مصدرها لأغراضها الخاصة، وعلى الاستغناء عن المواد التي تنتفي الحاجة إليها. (ص197؛ التأكيد من عندي)

يُصيب نقد أوهانْلِن هدفه رغم أن ثمن ذلك يتضمَّن أحياناً نقل الغُموض المُحيط بالمعاني المُختلفة لكلمة authoring(*) التي تحدَّثت عنه،ا سابقاً. ولذا فإن إبعاد الذات المُشكِّلة لنفسها عن مركز كتابة التاريخ النخبوي لا يتطابق أبداً مع إزاحة الناس من مواقعهم في السلطة الحاكمة. فتشكيل الذات ليس مُجرَّد خيارٍ من خيارات كتابة التاريخ، بل هو مبدأ ليبرالي إنساني له نتائج أخلاقية وقانونية وسياسية بعيدة المدى في الدول الحديثة، أو التي تسعى للتحديث. وهذا هو السبب الذي يجعلنا نجد أن أوهانْلِن ـ وهي التقدُّميَّة ـ مُضطرَّة لإعادة الحديث عن ذلك المبدأ من أجل تأصيل الذات العائدة للطبقات الدنيا. إذ كيف يُمكن لأهداف هذه الطبقة **الأصيلة** ("أهدافها هي") أن تتميَّز عن أهداف سادتها إن لم يكن ذلك من خلال الكفاح من أجل تشكيل الذات؟ (لاحظ الفرضية الثانية لأطروحة صُنع التاريخ: الفاعل لا يستطيع صنع تاريخه هو إلّا إذا كان مُستقلّاً. وليس يكفي أنه يفعل ما يفعل من أجل تحقيق أهداف معينة؛ لا بُدَّ أن أهدافه تتعارض مع أهداف الآخرين).

(*) راجع التعليق الذي يلي الحاشية رقم 4 أعلاه.

إن جوهر مبدأ تشكيل الذات هو "الوعي". وهذا يعني أن مفهوم الوعي الميتافيزيقي ضروري لتفسير الكيفية التي تَتَّحد فيها الأجزاء الكثيرة لتُفْهَمَ باعتبارها ذاتاً واحدة تعرف ذاتها. ولكن إذا اطَّرحنا جانباً المفهوم الهيغليّ للوعي (أي المبدأ الغائي الذي يبدأ من اليقين الحسّي وينتهي بالعقل) والمفهوم الكانتيّ للذات المُتعالية، وهو المفهوم الذي أعاد هيغل صياغته على أنه هو الوعي، فلا بُدَّ حينئذٍ من الاعتراف بأن الوعي بمعناه السايكولوجي المُتداول (الإحساس بما هو حولنا، القصد، وعزو المعنى للتجربة) لا يكفي لتفسير مفهوم الفعل. وليس على المرء أن يكون فرويديّاً كاملاً ليرى أن ردَّ الفعل الغريزي، والجسد الطيِّع، واللاوعي يعمل كلٌّ على طريقته على نحو أكثر استمراراً وانتشاراً من عمل الوعي. وهذا جزء من سبب كون فعل الفاعل أكثر من وعيه بفعله (وأقلّ).

ويتصل الجزء الآخر بكون هذا الفعل جُزءاً من مشروعات الآخرين: فبعد حدٍّ مُعيَّنٍ لا يعود الفعلُ ملكَ البادئ به وحده. وتجاهلُ هذه الحقيقة هو بالذات ما يجعل الأهمية التاريخية للوعي أمراً مبالغاً فيه في الكتابات التي تعدّ الرضا والكبْت شرطَي الهيمنة السياسية الأساسيَّين. ذلك أن تفسير الهيمنة بالعودة إلى هذين الشرطين، مُنفصلين أو مُجتمعين، يعني العودة للتفسير بالاستناد إلى الوعي وحده. وتكون النتيجة تجاهل الشرط الأهم سياسياً، وهو الشرط المُتعلِّق بالتوزيع الموضوعي للبضائع، وهو الذي يسمح بظهور بعض الآراء أو يمنعها من الظهور. ولذا فإن بنى الأفعال المُمكنة التي تُضَمُّ أو تُستَبْعَدُ تكون مُستقلَّة منطقيّاً عن وعي الفاعلين[9].

ومن المُمكن التعبير عن هذه الفكرة بقولنا إن المعرفة المُنظَّمة (كالمعلومات الإحصائية مثلاً) التي لا بُدَّ للفاعل أن يعتمدَ عليها للقيام بأفعاله من أجل "أن يصنع التاريخ" ليست معرفة ذاتية على الإطلاق، وهي لا تتضمَّن "الذات". أما الفاعل، من الناحية الأخرى، فيقوم على الوعي بالذات. والفكرة التي أتقدَّم بها، خلافاً لخطاب العديد من المُؤرخين والأنثروبولوجيين الراديكاليّين، هي،

(9) كنت ناقشت هذه النقطة في سياق الحديث عن مادَّة إثنوغرافية في أسد 1970 وأسد 1972، وعلى نحو أعمّ في أسد 1987.

باختصار، أن الفاعل والذات (حيث الأول هو مبدأ الفاعلية والثاني هو مبدأ الوعي) لا ينتميان إلى العالم النظري ذاته، ويجب لذلك ألّا يُربطا معاً.

ويبدو أن غيان پراكاش Gyan Prakash، وهو باحثٌ موهوبٌ من الباحثين الذين يُعْنَون بدراسة الطبقات الدنيا، قد قرأ نقدَ أوهانْلِن واتّفق مع أفكارها. فقد دعا في مقالة له عن كتابة تاريخ الهند من وجهة نظر "تجاوزت المدرسة الاستشراقية"(*)، وهي مقالة تملأ الفكر بالحيوية (پراكاش 1990)، إلى اتخاذ موقفٍ يتجاوز ما بعد البنيوية قَصَدَ منه أن يحلّ محلَّ الإثنوغرافيا والكتابة التاريخية التقليدية[10]. وعلى الأنثروبولوجيين الذين تستهويهم فكرة "الناس الحقيقيين الذين يصنعون تاريخهم بأنفسهم" أن يقرأوا هذه المقالة المُثيرة لأنها تكشف عن الآثار الميتافيزيقية للسرد التاريخي الذي يقول إنها تُكرِّر النظرة التي تنظر للعالم من وجهة النظر الرأسمالية.

يُعارض پراكاش التاريخ "القائم على أُسُس ثابتة"، وهو يعني بهذا الاصطلاح أمرين: (1) التاريخ الذي لا يقبل موضوعُه الاختزال (سواءٌ أكان فرداً أو طبقة أو بُنية). (2) التاريخ الغائيّ ـ كسرد تاريخ الرأسمالية (الفاشلة أو المؤجَّلة أو المشوَّهة). ومبدأ الأسس الثابتة بشكليه هذين مرفوض من أجل توسيع المساحة التي يجب أن تحتلّها "التواريخ التي تعرَّضت للإقصاء".

ومع أن السرد التاريخي لا يعني أنه غائيّ بالضرورة[11] فإنه يفترض وجود هُويّة ("هندية" مثلاً) هي موضوع السرد. وحتى إذا ما جرى تحليل تلك الهوية إلى مُكوِّناتها المُختلفة (كالطبقة، والجنس، والأقاليم، إلخ)، فإن المَقصود هو

(*) تشير هذه العبارة إلى ما أحدثه كتاب إدوَرْد سعيد عن الاستشراق من ثورة في مناهج الدراسات المتعلِّقة بالشرق.

(10) يرد اسم پراكاش من بين آخرين في نصّ مقالة أوهانْلِن (1988). ولا يُثبِت هذا أي شيء عن موضوع التأثير بطبيعة الحال، ولكنه يدلُّ على قدْرٍ من الاتّفاق، وهو أمرٌ يدعمه هامش پراكاش المرقم 34 في پراكاش 1990. غير أن ذلك الاتّفاق لم يدم طويلاً. ففي جَدَلٍ تالٍ نشرته أوهانْلِن مع د. واشْبروك (أوهانْلِن وواشْبروك 1992) ووجَّهتهْ ضدَّ پراكاش، تراجعت أوهانْلِن وعادت إلى موقفٍ ماركسيّ تقليدي، بينما اتّخذ پراكاش في ردِّه (پراكاش 1992) موقفاً دِريديّاً مُتحدِّياً [نسبةً إلى الفيلسوف الفرنسيّ جاك دِريدا].

(11) كتب بَتَرفيلد Butterfield (1931) نقداً مُبكِّراً للتواريخ الغائية.

الكشف عمّا تتركَّب منه هذه الهُويّة وليس تفكيك وحدتها. ووحدتها يُحافظ عليها من يتحدَّثون باسمها وكُلّ من يُعدِّلون وجودهم لمُتطلَّباتها (المُتغيِّرة أحياناً). وادّعاء كثير من النُقّاد المُتطرِّفين القائل إن القُوة المُهيمنة تكبت الاختلافات لصالح الوحدة ادِّعاء باطل تماماً. ولا يقلُّ عنه بُطلاناً ادِّعاؤهم أن القوَّة تكره الغموض على الدوام. فقد حقَّقت القوَّة المهيمنة أعلى درجات نجاحها لتحقيق وحدتها ـ أو لصُنع تاريخها هي ـ عن طريق التمييز بين المُمارسات وتصنيفها. ويُزوِّدنا تاريخ الهند في العهد الاستعماري بقَدْر كبير من الأدلَّة على ذلك. وفي هذا السياق تكون القُوَّة بنّاءة ولا تسعى للكبت. ثم إن قُدرتها على اختيار الاختلافات التي تخدم أغراضها (أو اختلاقها) اعتمدت على استغلال المخاطر والفُرص التي تتضمَّنها المواقف الغامضة. والغموض ـ كما رأينا في مثال غرينْبلات ـ هو بالضبط أحد الأشياء التي تعطي "للقوَّة الغربية" صفتها الارتجالية.

ومن المُفارقات الغريبة أن رفض پراكاش "لسرد التحديث" بدعوى أنه غائي التوجُّه، يكشف كشفاً غير مُباشر عن جانبٍ من معنى عبارة "صُنع المرء لتاريخه بنفسه" التي يستخدمها كثير من علماء الأنثروبولوجيا. فبينما تدلُّ العبارة على عدم الرضا عن السرد التاريخي للبلاد غير الغربية التي يحتلُّ فيها الأوروبيون مكاناً بارزاً أكثر من اللازم (بصفتهم فاعلين أو مُمثِّلين لما هو معياري)، فإنها تُخفي أيضاً فَهْماً لصُنع التاريخ يتطفَّل على تلك التواريخ نفسها.

وإن كان المشروع التحديثي ليس مُجرَّد سرد يتراكم عن ماضي الهند، وإن كان لنا أن نفهمه على أنه مشروع يهدف إلى بناء "الهند" (أي الكيان الشامل الذي يتحدَّد على أسس تقدُّميَّة)، وهو مشروع يحتاج إلى حساب مُستمرّ لمُستقبل الهند، فإن الغائية هي بالذات ما يَجب على المشروع أن يُبيِّنه (فالمشروع بطبيعته غائي). وعندما نقول ذلك فإننا نقول شيئاً ليس فقط عن الذين حكموا الهند وسعوا لتغييرها باتجاه معيَّن، بل عن الذين كافحوا ضدَّهم. والصراع يمضي في أغلب الأحيان بلغةٍ جديدة بدأته حركة التنوير: لغة الحرِّية، والمساواة، والعقل، والتقدُّم، وحقوق الإنسان، وما إلى ذلك. والأهمّ من ذلك أن الصراع تمَّ ضمن المساحات السياسية والقانونية التي أقامها الاستعمار البريطاني. وسردُ تاريخ الهند بوصفها دولة وأمَّة يعني فَهْمَ الكيفية التي ينجح بها مشروع التحديث أو يفشل في

أوقات وأمكنة مُعيَّنة، وكيف تُشكِّل هذه الدولةُ الأمَّةُ ذاتها وتُعيد تحديد معالم هذه الذات بصفتها مشروعاً. وقد يودُّ المرء أن يُعارض هذا المشروع وأن يُعيد وصفه من ثَمَّ وصفاً يرفضه مُؤيِّدوه، ولكن **من الضروري أن يُفهَم المشروع على أنه غاية** يُنبئ حاضرُ الدول الغربية الرأسمالية الليبرالية عن بعض النواحي المُهمة في مستقبله المرغوب فيه. وهذا لا يعني بالضرورة أن المشروع مدفوعٌ بقوى أشبه بالقانون، أو أن نجاحه حتميّ، أو أنه مشروع لا يُمكن أن تُعاد صياغتُه.

غير أن من الضروري أن نُبيِّن لأولئك الذين وَقَرَ في أذهانهم أن الجوهرانية هي أسوأ الخطايا الفكرية أن بعض الأشياء جوهرية للمشروع مثلما هي جوهرية "للهند" بصفتها دولة وأمَّة. ولا يعني قولُنا هذا أن المشروع (أو "الهند") لا يُمكن تغييره، بل يعني أن كُلَّ ظاهرة تاريخية يتحدَّد مسارها بالطريقة التي تشكَّلت فيها، وأن بعض عناصرها جوهرية لهُوُيّتها التاريخية وأن بعض عناصرها الأخرى ليست كذلك. وهذا يشبه قولنا إن بعض قواعد اللعبة تُحدِّد جوهرها ـ ولكن هذا لا تعني تأكيد أن اللعبة لا يُمكن تحريفها أو تغييرها: كلُّ ما في الأمر أننا نشير إلى ما يُحدِّد هويتها التاريخية الأساسية، ونقول إن إجراء بعض التغييرات (وليس بعضها الآخر) سيعني أن اللعبة لن تكون هي اللعبة الأصلية.

إن التحديث (أي التحوُّل إلى النمط الغربي)، بما يستهدفه من تقدُّم مادّي ومعنوي، مشروعٌ يتضمَّن من غير شكّ صنع التاريخ. ولكنه مشروع لا يتمتَّع الفاعلون الذين لا يُحصَون فيه بالاستقلال الذاتي الكامل ولا بالوعي الكامل لأبعاده. وهذا المشروع، الذي كان قد بدأ في أوروبا قبل قرنين من الزمان، هو الذي يُحدِّد، على نحو بالغ الأهمية، معالم مفهومنا الخاص بالبشر الذين يصنعون التاريخ. فقد تداخل ذلك المشروع بتجربة جديدة في الزمان التاريخي، ومن ثَمّ بفَهْم جديد للزمان التاريخي المُنقسم إلى ثلاثة عصور كبرى (القديم والوسيط والحديث) والمُندفع على نحو مُتسارع نحو المستقبل المفتوح. والغرب يُحدِّد هويته، في مقابل الثقافات غير الغربية جميعها، بتاريخيته الحديثة. ولذلك فإن "الغرب" يتضمَّن ماضيه على شكل استمرارية عضوية: من "اليونان والرومان" و"العبرانيين وأوائل المسيحيين" مُروراً "بالعالم المسيحي اللاتيني" فعصر "النهضة" و"الإصلاح"، ووُصولاً إلى "حضارة" أوروبيي العصر الحديث

"العالمية" رغم ما عنته الحداثة من انقطاعات (كالقطيعة مع التراث). ومع أن "الغرب" مُتقطِّعٌ من حيث المكان ويتشكَّل داخله من عناصر مُتنوِّعة، فإنه ليس مُجرَّد أسطورة هيغلية، وليس مُجرَّد تصوير يُنتظر كشف الستار عنه على يد نُقّاد موهوبين. إنه يتخلَّل عدداً لا يُحصى من النيات والمُمارسات والخطابات بطُرق مُنظَّمة، سواءٌ أكانت النتيجة حسنة أم سيِّئة. ولا يعني ذلك أن ثَمّة ثقافة غربية مُتكاملة أو أن ثمة هُويّة غربية ثابتة، أو طريقة غربية واحدة في التفكير، بل يعني أن ثَمّة هُوُية جماعية تنظر إلى نفسها بالرجوع إلى تاريخية فريدة بالمقارنة مع كُلّ الهُويات الأخرى، وهي تاريخية تتحوَّل من مكان إلى آخر ـ اليونان، روما، المسيحيَّة اللاتينية، الأميركيتين ـ إلى أن تنتشر في جميع أنحاء العالم.

كان القرن الثامن عشر في أوروبا هو الذي شهد اندماج الاتجاهات المسيحيَّة القديمة نحو الزمان التاريخي (توقُّع الخلاص) بالمُمارسات الأحدث (التنبُّؤ العقلاني)، فأعطانا فكرتنا الحديثة عن التقدُّم (كوسِلِك Koselleck 1988: 17). كذلك ظهرت فلسفة جديدة تخصُّ الفعل سمحت بربط الأفعال الفردية باتجاهات الجماعة. وقد ظلَّت الفرضية التالية ثابتة منذ فلاسفة عصر التنوير مُروراً بالمُفكِّرين التطوُّريين في العصر الفكتوري ووصولاً إلى خبراء التطوّر الاقتصادي والتجاري في النصف الثاني من القرن العشرين، وهي أن الفاعل الذي يُريد صُنع التاريخ عليه أن يخلق المُستقبل، وأن يُعيد تشكيل نفسه، وأن يُساعد الآخرين على فعل ذلك، حيث تُعدّ مَعايير إعادة التشكيل الناجحة ذات طبيعة عالمية. كذلك يجب تقويض العوالم القديمة وإيجاد عالم جديد. والتاريخ إلى هذا الحدّ لا يُمكن صنعه إلّا على أساس غائيَّة شاملة. ولذا فإن الأفعال الساعية إلى الحفاظ على الوضع الراهن "المحلّي" أو إلى اتِّباع النماذج المحلِّية للحياة الاجتماعية لا يُمكن وصفها بأنها "صنعٌ للتاريخ". ولذا، فإن المُعتقدات المِلانيزية المُتعلِّقة بالبضائع الجديدة Cargo Cults(*) والثورة الإسلامية في إيران ليست سوى محاولات (يائسة) "لمُقاومة المستقبل" أو "لإرجاع عقارب ساعة التاريخ".

(*) تستند هذه المعتقدات التي تعود إلى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين إلى مُلاحظة الأهالي في مِلانيزيا للبضائع التي كان المُستعمرون ينقلونها بالسفن والطائرات. وكان ذلك يجعلهم يعتقدون أن البركات ستحلُّ عليهم مع مجيء هذه البضائع من عالم خارق للطبيعة.

وهكذا نجد أن علم الأنثروبولوجيا يدخل في التاريخ الحديث بشكلين: (1) من خلال تعاظُم القوى الأوروبية في مجالات السياسة والاقتصاد والعلم، مما أعطى الأنثروبولوجيين وسيلة وجودهم المهنية ودافعهم الفكري؛ (2) من خلال الطريقة التي قسَّم بها عصر التنوير تقدُّم الزمن، وهي الطريقة التي زوَّدت الأنثروبولوجيين بموقعهم الفكري: الحداثة. ولا يقتصر ذلك على القول إن علم الأنثروبولوجيا وُجد في العصر الحديث وإنه وُلد من التقاء أوروبا بغير الأوروبيين، بل يشمل أيضاً قولنا إن الأفكار الكبرى التي يستخدمها هذا العلم لفهم مادَّته (مثل وصف المُجتمعات بأنها غير حديثة، محلِّية، تقليدية) تعتمد في كثير من الأحيان على مُوازنة هذه الصفات مع الحداثة عند الطرف الآخر[12].

تعود أصول تركيز علم الأنثروبولوجيا الحديث على التنوع البشري إلى التقاء أوروبا في عصر النهضة بـ "المُتوحّش". فقد أدّى ذلك الالتقاء الوحشي في أفريقيا والعالم الجديد إلى مُشكلات لاهوتية للمسيحيين المُهتمّين بالفكر والتأمّل: كيف نُفسِّر تنوُّع البشر في ضوء قصَّة الخليقة كما تروى في النصوص المُوسوية؟ كان ذلك هو السؤال الأوَّل الذي أثار حماس الباحثين الذين قرأوا روايات المُستكشفين، وكان التنوُّعُ الهائل للمُعتقدات والمُمارسات الدينية بين الشعوب الأخرى أهمَّ ما استرعى اهتمامهم[13].

كثيراً ما يُقال إن عصر النهضة "اكتشف الإنسان"[14]، ولكن ذلك الاكتشاف لم يكن في واقع الأمر سوى إعادة تشكيل نفسي للفردية الأوروبية. أما الروايات التي كان المُستكشفون العائدون من أفريقيا والعالم الجديد يَروُونها عن المتوحِّشين فقد عرضت ظاهرة مُختلفة[15] ـ عرضت إنساناً كانت صلته بالأوروبيين المسيحيين صلة

---

(12) من الدراسات النقدية المُتميِّزة التي كتبها الأنثروبولوجيون عن هذه الأفكار دراسة لشتاينر (1956) و شنايدر (1984).

(13) انظر الدراسة الآسرة التي كتبها هُجِن (1964).

(14) هذا ما نجده في دراسة بوركهارت المعروفة (1950)؛ عنوان القسم الرابع هو "اكتشاف العالم والإنسان".

(15) لم تكن الروايات الشفاهية هي كُلّ ما عاد به المُستكشفون: "فعندما ألقى كْرِسْتُفَر كولمبس مراسيه في نهر تاخو في مرفأ لشبونة في ذلك اليوم المصيري بعد عودته إلى العالم القديم، كان قد جلب معه عدداً من الهنود المُختطفين من قبائل التاينو التي تنتمي =

إشكالية إلى درجة أن بعض الكُتّاب أنكروا أن هؤلاء الهنود كانوا بشراً مثل بقية البشر. وكان الحلُّ الذي قُبِل في القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر هو، طبقاً لما أوردته مارغرت هُجِن، مزيجاً من فكرتين قديمتين: سلسلة الوجود والمبدأ الوراثي. وبذا [تحوَّل] ترتيبٌ مكانيٌّ للأشكال إلى سلسلة تطوُّرية تاريخية" (هُجِن 1964: 389-390). وبذا عُزيت طبيعة بشرية مُشتركة لجميع البشر، ولكنها طبيعة افتُرض أنها موجودة على مُستويات مُتباينة من حيث النُّضج والاستنارة. وأضيفت حِقبةٌ سابقة إلى التقسيم الثلاثي للتاريخ(*) ـ ألا وهي حِقبة الإنسان البدائي. وبذا صار بالإمكان نسبة "أقوام محلِّية" مُعاصرة إلى عصور ما قبل التاريخ ونسبة أقوام أخرى إلى العصور الوسطى. وحلَّ الاهتمام الجديد بسرد قصة هيمنة أوروبا على العالم من وجهة نظر علمانية تطوُّرية محلَّ الاهتمام القديم بإثبات صحة القصة الكتابية المُتعلِّقة بخلق الإنسان وسقوط آدم[16]. وقد كادت مُشكلة تخصُّ اللاهوت المسيحي بالذات أن تتبخَّر نتيجة للتطوّرات التي حصلت في النقد الأعلى(**)، ولكن بعض الأفكار التي جِيء بها لحلِّها بقيت موجودة في مجال العلوم العلمانية، وهي أفكار تشكَّلت بحثاً عن نظرة شُمولية جديدة.

= ثقافتها إلى عائلة الأراواك اللغوية... وفي السنوات التي تلت ذلك عُرِض الهنود الذين أسرهم مستكشفون آخرون في عواصم أوروبية أخرى... وكان تومَس أوبير قد جاء بأوائل الهنود الذين ظهروا في فرنسا في سنة 1506. وعندما نقلوا إلى روان [Rouen] وَصَفَتْهُم صحيفةٌ باريسية بأن لونهم كالسخام وبأن شعرهم أسود، وبأنهم قادرون على الكلام، ولكنهم لا دين لهم... وفي سنة 1565 عَرَضَ 300 مسلَّح، في أثناء احتفال أقيم في بوردو، عدداً من الأسرى من اثني عشر بلداً منها اليونان وتركيا والجزيرة العربية ومصر وأميركا وتاپروبان وجزر الكناري والحبشة. وأقيمت خارج سور المدينة قرية للمُتوحشين ضمَّت عدَّة مئات من السكان في منطقة صُمِّمت لتشبه البيئة البرازيلية. وكان العديد من هؤلاء السكان قد اختطفوا حديثاً من أميركا الجنوبية" (هُجِن 1964: 111-112). ["تاپروبان" هو الاسم القديم لجزيرة سيلان أو سري لانكا. ـ **المترجم**]

(*) أي القديم والوسيط والحديث.

(16) غير أن هذا السرد ليس سرداً علمانياً خالصاً. انظر بولَر 1989 فيما يتعلَّق بفكرة "التطوُّر المطَّرِد" ـ بالمعنيين البيولوجي والاجتماعي ـ وكيف أن هذه الفكرة وافقت مشاعر المسيحيين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

(**) "النقد الأعلى" مُصطلح في الدراسات الكتابية يدلّ على فهم الكتاب المقدَّس وتفسيره في مقابل "النقد الأدنى" الذي يعنى بإقامة النصّ وتحقيقه.

لقد حدثت بطبيعة الحال طفرات مُهمة في التصوُّرات التاريخية التي صُمِّمَت لتصنيف التنوُّع البشري وتفسيره في القرون الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين، ولكن كان ثَمّة قَدْر من الاستمرارية أيضاً، منها تقسيم التاريخ إلى حِقَب وتوجُّهات. ومن مظاهر هذه الاستمرارية، حسبما لاحظ جورج ستوكنغ فرضية وجود طبيعة بشرية واحدة كامنة خلف التعدُّدية الثقافية (ستوكنغ 1987: 313). أما في الواقع فإن عِلْمَي الأنثروبولوجيا والاستشراق تعاملا من الناحية المفاهيمية مع "الأهالي" في زماننا وكأنهم تخلَّفوا عن تطوُّر "الحضارة" (الأوروبية) الحديثة، بينما انشغل عددٌ آخرُ من التخصّصات بهذه الحضارة[17]. وهكذا بدا أن على القائلين بوجود طبيعة بشرية واحدة لجميع البشر الاعتراف بأن بعض البشر "أنضج" من بعضهم الآخر.

وقد غدا من نافلة القول أن معظم الأنثروبولوجيين في بريطانيا والولايات المتحدة كانوا مُناهضين للنظرية التطوّرية في النصف الأول من القرن العشرين، أي كانوا من المُؤمنين بالنسبية. وقد عزا بعض مُؤرخي هذا العلم ذلك إلى

---

(17) وصف إ. ب. تايلر (1893: 805) الحُدود التي يتحرَّك ضمنها المُستشرقون والأنثروبولوجيون في المقام الأوَّل بقوله: "وصل العالم الشرقي بالتعريف الواسع للكلمة الذي اتخذه هذا المُؤتمر حُدوده القُصوى. فهو يضمُّ قارَّة آسيا، ويمتدُّ عبر مصر إلى أفريقيا، وإلى أوروبا عبر تركيا واليونان، بينما يمتدُّ في الشرق الأقصى من مجموعةٍ إلى أخرى من جزر المحيط حيث تقع إندونيسيا ومِلانيزيا ومايكرونيزيا وپولينيزيا، ومنها إلى قارَّة أستراليا وجزيرة تازمَينيا التي تجاورها. كذلك فإن الحِقبة الزمنية التي يسعى التاريخ الثقافي لهذا العالم الشرقي أن يستقصيها ـ بقَدْر ما تُتيحه له معرفته ـ ذاتُ امتداد هائل".
[مِلانيزيا: جزء من أوشيانيا جنوب غربي المحيط الهادي، تشمل الجزر الواقعة شمال شرق أستراليا وجنوب خط الاستواء. وهي تضمُّ جزر سليمان، ونيو هِبرْدِيز، ونيو كالِدونْيا، وأرخبيل بسمارك، ومجموعات أخرى من الجزر. وتُعدُّ غينيا الجديدة تابعة لها أحياناً. **مايكرونيزيا**: جزء من أوشيانيا يقع غربي المحيط الهادي، ويشمل الجزر الواقعة شرقي الفلبين وإلى الشمال من خط الاستواء، وهي جزر كارولاين، ومارشَل، وماريانا، وغلبرت. **پولِنيزيا**: جزء من أوشيانيا جنوب المحيط الهادي، يشمل الجزر المتناثرة الواقعة في أواسط المحيط وجنوبه بين نيوزيلندة وهاواي وجزيرة إيستر. والجزر الكبيرة منها جزر بركانية بينما تتشكَّل الصغيرة منها من ترسُّبات مرجانية. عن *The American Heritage Dictionary* ـ **المترجم**]

الشعور العام بالخيبة في الغرب بعد الحرب العالمية الأولى فيما يتعلّق بفكرة التقدُّم[18].

غير أن هذا الرأي ليس صحيحاً تماماً ـ بقَدْر ما يتعلّق الأمر بعلم الأنثروبولوجيا الاجتماعي البريطاني على الأقل. فلا مالينوفسكي (1945: 1-2؛ 1938) ولا رادْكْلِف بْراوْن (1952) رفض فكرة وجود ثقافاتٍ أعلى وأخرى أدنى أو فكرة تطوّر الثقافات الأدنى نحو الأعلى. ولم يجد غوْدْفْري ومونِكا وِلْسن أيَّ حَرَجٍ في تصوير تطوّر العلاقات والأفكار في أفريقيا بأنه يمضي "من البدائي إلى المتحضِّر"؛ وهذا ينطبق على تصوير ماكْس غلوكْمَن لاتخاذ الأفارقة "ثقافة البيض" ثقافة لهم بأنه "تقدُّم"[19]. وتحدَّثت لوسي مَير بلهجة تخلو من الاعتذار عن أثر الحكم الأوروبي الاستعماري في أفريقيا بأنه "نشر للحضارة"[20]،

(18) انظر على سبيل المثال الدراسة المُتميّزة التي كتبها كوكلِك (1991) رغم أن علينا ألا ننسى أن شعور الخيبة هذا لم يُؤثّر على المسؤولين عن إدارة الشعوب المستعمرة تأثيراً ملموساً. فالجهود المبذولة لتحسين الحياة المادِّية والمعنوية للشعوب الخاضعة لأوروبا ظلَّت ماضية بكُلّ قوتها.

(19) كان بوسع غلوكْمَن (1958: 75) في معرض تمثيله على تداخل السبب والنتيجة في عمليات التغيُّر الاجتماعي أن يلاحظ من دون شعور بالحرج "أن التقدُّميّين الأذكياء من بني البشر يجدون مُتنفَّساً لقدراتهم في التعليم والديانة المسيحيَّة، وأن المسيحيين يميلون، بعد أن يتحرَّروا من معتقداتهم التي تُقيِّد فكرهم ومن شكِّهم بالبيض، إلى التقدُّم في تقبُّل الثقافة البيضاء". وقد كان غلوكْمَن من المؤمنين بالتقدُّم حتى عندما يتعلّق الأمر بمجتمعات بأكملها: "تُثبت دراسة القوانين السائدة لدى مجتمع اللوزي Lozi، كما تُثبت دراسة القوانين السائدة في معظم المجتمعات البسيطة، التعميم الذي قال به مين Maine وحاز على قبول واسع، وهو 'أن حركة المجتمعات التقدُّمية بقيت إلى حدّ الآن حركة من **المكانة الاجتماعية إلى العقد الاجتماعي**'، أي أن القانون القديم كان في أغلبه قانوناً يقوم على المكانة الاجتماعية" (غلوكْمَن 1955: 28). [شعب اللُّوزي جماعة عرقية ثقافية تنتشر غربي زامبيا بالدرجة الأولى في إقليم باروتسلاند، كما توجد فصائل من هذه الجماعة في كلٍّ من ناميبيا وأنغولا وبوتسوانا. عن موسوعة *Wikipedia* – **المترجم**]

(20) "كان ما شحذ همَّة الأوروبيين في خضمِّ المصاعب التي جابهوها في أثناء تنفيذ هذه السياسات وفي التغلُّب على مُعارضيهم اعتقادُهم الراسخ بأن الحضارة نعمة يجب على مالكيها أن ينشروها مثلما توجَّب عليهم أن يُحضِّروا أطفالهم بإجبارهم على فعل أشياء لم يُريدوا فعلها، واضطرّوا أحياناً لمُعاقبتهم جسمانياً. وليس ثَمّة من يقول هذه الأيام إنهم كان عليهم ألا ينشروا الحضارة. فالشكوى هذه الأيام هي أنهم لم ينشروا ما يكفي منها، أو لم ينشروا الأجزاء الصحيحة منها" (مَير Mair 1962: 253).

وعادت مَيري دُغلس Mary Douglas إلى التأكيد على أهمية المنظور التطوُّري[21]. وكذا فعل العشرات من الأنثروبولوجيين الذين اهتموا بمشاكل مُعيّنة من التغيُّر الاجتماعي في العالم غير الغربي، بعضُهم بصراحة تامَّة وبعضُهم بقَدْرٍ أقلَّ من الصراحة. ولم يعنِ عدمُ اكتراثهم بتتبُّع تطوُّر الثقافة بصفتها ظاهرة إنسانية عامَّة وتمسُّكُهم بفكرة النُّظُم الاجتماعية وهي في حالة توازن (مُؤَقَّت) أنهم رفضوا التطور التقدُّمي بكُلِّ أشكاله. بل يُمكن القول إنهم أبدوا اهتماماً أقلَّ بإثبات مبدأ الطبيعة البشرية المُشتركة وأكثر بوصف التطوُّر التاريخيّ "الطبيعي" في مناطق مُختلفة من العالم غير الغربي.

على أن النقطة الرئيسة في كُلّ الأحوال هي أن الأنثروبولوجيين نظروا إلى أنفسهم ونظر الآخرون لهم، سواءٌ أكان اهتمامهم مُنصبّاً على المُعتقدات والعادات المُعتادة أو على التغيُّرات الاجتماعية المُعاصرة، كأن موضوع عملهم المُعتاد هو حياة الناس الذين لا ينتمون إلى العصر الحديث. وإذا توقَّع الناس من علم الأنثروبولوجيا أن يُعالج أحداثاً سياسية واقتصادية ودينية وقانونية وطبِّية وشعرية وتاريخية فقد تَوَقَّعوا منه أن يضع مجالي الدراسة الحديثة هذه في سياق صورة كُلِّية لا تنتمي إلى العصر الحديث. وقد استعمل الأنثروبولوجيون، على غِرار غيرهم من الكُتّاب الذين كتبوا عن العالم غير الحديث، مقياساً مُزدوجاً للزمن التاريخي مكَّنهم من تصوير الأحداث وكأنها مُعاصرة وغير مُعاصرة في الوقت نفسه (كوسِلِك 1988: 249) ـ وبذا جعلوا بعض الحالات تقدُّميَّةً أكثر من غيرها.

وقد قيل إن هذا التركيز جعل من علم الأنثروبولوجيا علماً هامشيّاً عند مقارنته بالعلوم التي تُعنى بالحضارة الحديثة نفسها- "هامشيّاً من الناحية الثقافية

---

(21) "إن الأساس الصحيح للمُقارنة هو الإصرار على وحدة التجربة الإنسانية وعلى تنوُّعها في آن معاً، وعلى الاختلافات التي تجعل من المُقارنة شيئاً ذا قيمة. والطريقة الوحيدة لفعل ذلك هي إدراك طبيعة التقدُّم التاريخي وطبيعة المُجتمع البدائي والمُجتمع الحديث. فالتقدُّم يعني التمايز. ومن هنا يكون معنى البدائية انعدام التمايز، ويكون معنى الحداثة هو التمايز. والتقدُّم التكنولوجي يعني التمايز في كُلّ شيء: في الوسائل الفنية، وفي الأشياء المادّية، وفي الأدوار الإنتاجية والسياسية... والتمايز في الأنماط الفكرية يمضي جنباً إلى جنب مع التمايز في الظروف الاجتماعية" (دُغلس 1966: 77-78).

في نظر مُجتمعه ونظر الجماعات التي كانت مَوضع الدراسة الميدانية الإثنوغرافية في السابق" (ستوكنغ 1987: 289). ومن المعروف أن النُّخب الساعية إلى التحوُّل بمُجتمعاتها التي كانت تخضع للاستعمار نحو النمط الغربي ترفض الأنثروبولوجيا، وليست أسباب هذا الرفض عصيَّة على الفَهْم. ولكن الفرضية القائلة إن علم الأنثروبولوجيا علم هامشي من الناحية الثقافية في نظر المُجتمع الأوروبي الحديث تحتاج إلى إعادة نظر. ولا شكَّ في أن الرأي القائل إن النظريات الأنثروبولوجية لم تُسهم بالكثير في تشكيل النظريات الخاصة بالسياسة والاقتصاد وغيرها من العلوم الاجتماعية صحيح. ولكن ما يُثير الإحساس بالمُفارقة هو أن جوانب من الخطاب الأنثروبولوجي الخاص بالأمور غير الحديثة ـ كالبدائية واللاعقلانية والأسطورية والتقليدية ـ احتلَّت مكان الصدارة في عدد من مجالات الدراسة الحديثة. فالدراسات الخاصة بالتحليل النفسي[22] والحداثة اللاهوتية[23] والأدب الحداثي[24] من بين دراسات أخرى كثيراً ما توجَّهت إلى الأنثروبولوجيا في سعيها للغوص في خصائص الحداثة الجوهرية والدعوة إلى تقبُّلها أو تمجيدها أو تعديل معانيها.

وهكذا يتبيَّن أن علم الأنثروبولوجيا مشغول بالتعريفات المُتعلِّقة بالغرب بينما تعمل المشاريع الغربية على تغيير الشعوب (ما قبل الكتابية، ما قبل الصناعية، ما قبل الحديثة) التي يدَّعي الإثنوغرافيّون أنهم يُمثّلونها. ومن الضروري دراسة العمليتين دراسة مُنظَّمة. وعلى علم الأنثروبولوجيا إذا أراد أن

---

(22) لا حاجة لنا هنا لتكرار ما يعرفه الجميع عن اهتمام فرويد الشديد بالأمور البدائية.

(23) يُشير مُصطلح الحداثة اللاهوتية على وجه التحديد إلى الاتجاه الفكري الذي ظهر في كاثوليكية أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين فيما يتعلَّق بطرق تفسير الكتاب المقدَّس. انظر ڤدلر 1961: الفصل 16. غير أنني أستعمل الاصطلاح هنا لأشير إلى توجُّه المسيحيين الليبراليين العام لتطبيق مكتشفات علماء الأنثروبولوجيا ومناهج البحث التاريخي على النصوص المقدَّسة. انظر روجرسن 1978حيث يستعرض المؤلِّف الدراسات الكتابية التي استفادت من النظريات الأنثروبولوجية المتعاقبة منذ القرن التاسع عشر.

(24) كُتِبَ الكثير لتوثيق أهمية فريزر للحداثة الأدبية. انظر على سبيل المثال إشارات ت. س. إلْيُت له ولغيره من علماء الأنثروبولوجيا في هوامشه التي وضعها لقصيدة "اليباب". وقد قادت مُحاولات علم الجمال الحديث لاستعادة براءة "الإدراك الطفولي" وللبدء من جديد (دي مان 1983: 157) إلى تبني مفهوم البدائي ورفض مفهوم التراث في الوقت نفسه.

يفهم الأهالي الذين "يدخلون" عصر الحداثة (أو "يُقاومونه") فَهْماً أفضل أن يُعمِّق فَهْمه للغرب على أنه ليس مُجرَّد أيديولوجيا بالية. وسيتضمّن ذلك فَهْم تاريخيته الخاصة والقوى المُتحرِّكة التي شيَّدت بنياته ومشاريعه ورغباته. وأنا أرى أن الدين بمعنييه الإيجابي والسلبي، جزء أساسي من عملية التشييد تلك.

والفصول الآتية تتناول أجزاء من التاريخ الغربي على أنه يتَّخذ شكلَ أفكارٍ لها أصول، ومُمارساتٍ تنتمي إلى عصور مضت، وترجماتٍ من ثقافة إلى أخرى، ومُجادلات. وقد قُصِدَ من هذه الفصول أن تكون مُساهمة في علم أنثروبولوجيا تاريخي يجعل من الهيمنة الثقافية الغربية موضوعاً له. وتستقصي هذه الفصول، بتحديدٍ أدقّ، الطُّرق التي تُحدِّدُ فيها المفاهيمُ والمُمارساتُ الغربيةُ في المجال الديني أشكالَ صُنْع التاريخ.



جنيالوجيات

الفصل الأول

بناء الدين موضوعاً أنثروبولوجيّاً

عُدّ الدين في كثيرٍ من الفكر التطوُّري في القرن التاسع عشر وضعاً إنسانياً مُبكِّراً تفرّعت منه الأفكار القانونية والعلمية والسياسية الحديثة، ثم انفصلت عنه[1]. أما في هذا القرن [العشرين] فقد تخلّى مُعظم الأنثروبولوجيين عن الأفكار التطوُّرية الفكتورية، وشَكّك كثير منهم بالفكرة العقلانية التي تقول إن الدين ما هو إلّا شكل من الأشكال البدائية، وأنه لذلك شكلٌ عفا عليه الزمن من المُؤسسات التي نُلاحظ شكلها الصحيح الآن في الحياة العصرية (القانون، والسياسة والعلم). فالدين من وجهة نظر أنثروبولوجيّي القرن العشرين هؤلاء ليس شكلاً قديماً من أشكال التفكير العلمي، ولا من أيّ مسعى علماني نُجلُّه في هذه الأيام، بل هو على العكس مجال مُنفصل من مجالات المُمارسات والمُعتقدات البشرية لا يُمكن اختزاله ليُصبح شيئاً آخر. ويبدو أن ذلك يستوجب ألّا يُخلَط بين جوهر الدين وجوهر السياسة على سبيل المثال رغم أن الجانبين في العديد من المُجتمعات قد يتداخلان ولا ينفصلان.

وقد أخبرنا لويس دومونت في فقرة فيها ما نتوقّعه منه من رهافة الفكر أن العالم المسيحي في القرون الوسطى كان مُجتمعاً يقوم على مزج للجانبين كهذا:

---

(1) هذا ما نجده عند فوستيل دي كولانج 1873. وكان هذا العمل الذي نُشر أصلاً بالفرنسية في سنة 1864 قد ترك أثراً بعيداً في تاريخ عددٍ من المجالات الدراسية المُتداخلة كالأنثروبولوجيا والدراسات الكتابية والدراسات المُتعلّقة بالكتابات الكلاسيكية.

> سأفترض أن من المُسلَّم به أنَّ التغيُّر في العلاقات يستتبع تغيُّراً في كُلِّ ما يشترك فيها. فإذا كان الدين (إلى جانب عناصر مُؤثِّرة أخرى) قد أحدث عبر تاريخنا ثورة في القِيَم الاجتماعية وأوجد عن طريق التكاثر بالانقسام عالماً مستقلاً من المُؤسسات والأفكار السياسية، فلا شكَّ في أن الدين نفسه قد تغيَّر في أثناء ذلك. ونحن على علم ببعض التغيُّرات المُهمة والظاهرة فيه، ولكنني أزعم أننا لا نحسُّ بالتغيير الذي حصل في طبيعة الدين نفسه كما يعيشه أيُ فرد، ولنقُلْ أي فرد كاثوليكي. فنحن جميعاً نعرف أن الدين في السابق كان أمراً يُهمّ الجَماعة، بينما أصبح الآن أمراً يُهمّ الفرد (هذا من حيث المبدأ، ولكن من حيث المُمارسة أيضاً في كثيرٍ من البيئات والظروف). ولكننا إذا مضينا وقلنا إن هذا التغيير يتَّصل بمولد الدولة الحديثة، فإن قولنا هذا ليس بمثل شيوع المقولة السابقة. ولنمضِ في عرضنا للقول إن الدين في العصور الوسطى كان عباءة عظيمة ـ وأنا أفكِر هنا بعباءة سيدة الرحمة. فما إنْ أصبح الدين مسألة تخصُّ الفرد حتى فقد قدرته على الاحتواء وأصبح واحداً من اعتبارات يبدو أنها متساوية في القيمة كان الاعتبار السياسي أول ما تولَّد منها. ولا شكَّ في أن كُلَّ فردٍ من الأفراد قد يرى ـ لا بل ربما سيرى ـ الدين (أو الفلسفة) على أنه الاعتبار الشامل الذي كان عليه في الماضي من الناحية **الاجتماعية**. ولكن هذا الفرد نفسه سيتحوَّل على المستوى الأيديولوجي أو مستوى الاتفاق الاجتماعي إلى تشكيلٍ آخر للقِيَم تتجاور فيه قِيَم مُستقلة (دينية وسياسية، إلخ) مثلما يتجاورُ الأفراد في المُجتمع. (1971: 32؛ التأكيد في النص الأصلي)

إن دين العصور الوسطى من وجهة النظر هذه، مفهوم قابل للتحديد عن طريق التحليل رغم أنه يتداخل مع مفاهيم أخرى أو يحتويها. وهذه الحقيقة هي التي تُمكِّننا من القول إن جوهر الدين في هذه الأيام هو نفسه جوهره في العصور الوسطى رغم أن امتداداته ووظائفه الاجتماعية تختلف في الحِقبتين. ومع ذلك، فإن الإصرار على أن للدين جوهراً مُستقلاً ـ يجب عدم الخلط بينه وبين جوهر العلم أو الفلسفة أو السليقة ـ يدعونا لتعريف الدين (مثله مثل أيّ جوهر آخر) بأنه ظاهرة لا تخضع لتقلُّبات التاريخ وللخصوصيات الثقافية. وقد يكون من حسن المُصادفة أن مُحاولة تعريف الدين هذه تتلاقى مع المُطالبة الليبرالية في عصرنا بإبقاء الدين مُنفصلاً عن السياسة والقانون والعلم ـ وهذه مجالات تُعبِّر فيها أنواع مُتباينة من القوّة والتفكير عن حياتنا التي تتميَّز بأنها حياة عصرية. وهذا التعريف هو (لليبراليين العلمانيين) جزء من استراتيجية المُحاصرة وهو (للمسيحيين الليبراليين) جزء من استراتيجية الدفاع عن الدين في الوقت نفسه.

ولكن هذا الفصل بين الدين والسلطة معيارٌ غربي حديث جاء نتيجة لتاريخ خاصٍّ بالغرب بعد حركة الإصلاح الديني. وأما مُحاولة فَهمْ التقاليد الإسلامية بالإصرار على أن الدين والسياسة فيها مُتلازمان (وهذان جوهران يُحاول المُجتمع الحديث أن يُبقيهما مُنفصلين مفاهيميّاً وعمليّاً)، فإنها في رأيي محكومة بالفشل. وهي تُشجِّعنا في أشدِّ حالات إثارتها للشكّ على الافتراض المُسبق القائل إن الخطاب الديني في المُعترك السياسي ما هو إلّا قِناع من أقنعة السلطة السياسية.

سأنظر في الصفحات القادمة في الطُّرق التي يدعونا فيها البحث عن جوهر الدين لفصله من ناحية المفاهيم عن مجال القوَّة. وسأفعل ذلك بتفحُّص تعريف شُمولي للدين تَقدَّم به أنثروبولوجي بارز هو كْلِفُرْد غيرتْس وصف الدين فيه بأنه "نظام ثقافي"[2]. وأودُّ أن أُؤكِّد هنا أن هذا الفصل ليس بالدرجة الأولى مُراجعة نقدية لأفكار غيرتْس عن الدين ـ فلو كان هذا هو هدفي لتناولت كُلَّ ما كتبه عن الدين في إندونيسيا والمغرب. كلُّ ما أهدف إليه في هذا الفصل هو التعرُّف على التقلُّبات التاريخية التي أنتجت مفهومنا عن الدين باعتباره مفهوماً جوهريّاً يتجاوز التاريخ ـ وما مقالة غيرتْس سوى نُقطة البداية.

يقوم جزء من فكرتي الأساسية على مقولة مُؤدّاها أن الأشكال والظروف الضرورية والآثار الاجتماعية لما عُرِفَ بالدين في العصور المسيحيَّة الوسطى، كانت تختلف تمام الاختلاف عن الأشكال والظروف الضرورية والآثار الاجتماعية للدين في المُجتمع الحديث. وأنا أودُّ الانتهاء من هذه الحقيقة المعروفة بينما أحاول تجنُّب الاسمانية البسيطة. فقد كانت القوَّة الدينية مُوزَّعة على نحو مُختلف، وكانت تسير نحو هدف مُختلف، إذ اتَّبعت طُرُقاً مُختلفة أوجدت بواسطتها مُؤسسات قانونية وذاتيات مُختلفة شكَّلتها واستجابت لها، وأصنافاً مُختلفة من المعرفة أجازتها وأتاحت تداولها. ومع ذلك، فإن ما يُجابِه الأنثروبولوجي نتيجة لذلك ليس مُجَرّد رُكامٍ عشوائي من العناصر والعمليات التي يصدف أن نضعها تحت مُسمّى "الدين"، إذ يجب أن نرى الظاهرة بكاملها في سياق المُحاولات المسيحيَّة للتوصُّل إلى التناسق في العقائد والشعائر، وفي

(2) كان مقاله المُعنون "الدين نظاماً ثقافياً" قد نُشر أصلاً في سنة 1966، ثم أُعيد طبعه في كتابه **تأويل الثقافات** (1973) الذي نال شهرة واسعة.

القواعد والأصول، مع أن تلك الحالة لم تتحقَّق بكاملها أبداً. وأنا أرى أنه لا يُمكننا أن نتوصَّل إلى تعريف شُمُولي للدين، ليس لأن مُكوِّناته وعلاقاته مُتعيِّنة تاريخيّاً فقط، بل لأن التعريف ذاته ناتجٌ تاريخيٌّ لطُرُقٍ مُعيَّنةٍ في الخطاب.

غير أن ما يهدف إليه غيرتْس على وجه التحديد هو التوصُّل إلى تعريف شُمُولي (أي أنثروبولوجي). فهو يقول إن الدين "(1) نظام من الرموز يعمل على (2) إيجاد حالات وجدانية ودوافع قوية، مُنتشرة في حياة البشر، وذات أثر طويل المدى، عن طريق (3) إيجاد تصوُّرات خاصة بنظام عام من الوجود و (4) تغليف هذه التصوُّرات بهالة من الواقعية بحيث (5) تبدو هذه الحالات الوجدانية واقعية على نحو فريد" (90). وسأتفحَّص فيما يلي هذا التعريف ليس لاختبار مقولاته المُتداخلة وحسب، بل لإثبات الرأي المُقابل القائل إن التعريف الذي يتجاوز التاريخ للدين ليس مُمكناً.

الرمز دليلاً على جوهر الدين

يرى غيرتْس أن عليه قبل كلِّ شيء أن يُعرِّف الرمز. وهو يفعل ذلك بقوله إن الرمز هو "كلُّ ما يكون واسطةً لتصوُّرٍ ما، سواءٌ أكان ذلك شيئاً محسوساً أو فعلاً أو صفةً أو علاقةً ـ والتصوُّر هو 'معنى' الرمز" (91). ولكن غيرتْس يستكمل هذا التعريف البسيط الواضح الذي يُميِّز **الرمز** (الشيء المحسوس، إلخ) عن **التصوُّر** (أي المعنى) ويربطه فيما بعد بعبارات لا تَتَّسق معه تمام الاتساق، إذ نتبيَّن أن الرمز ليس شيئاً محسوساً يكون واسطة لتصوُّر، بل **هو التصوُّر نفسه**. خذ هذه العبارة على سبيل المثال: "الرقم 6 رمزٌ، سواءٌ أَكُتِبَ، أم تُخُيِّل، أو صُفَّ على شكل سلسلة من الحصى، أو حتّى ثُقِّبَ على شريط برنامج حاسوبي" (91). وما يجعل هذه الأشكال المُتباينة صِيَغاً من الرمز نفسه ("الرقم 6") هو **التصوُّر**. كذلك يبدو أن غيرتْس يقول إن الرمز يتَّصل اتِّصالاً داخلياً بالأحداث المحسوسة التي لا ينفصل الرمز عنها إلّا "نظرياً" حتى عندما يكون تصوُّراً: "ليس البُعد الرمزي للأحداث الاجتماعية، كما في حالة الأحداث السيكولوجيَّة، سوى ما يُمكن استخلاصه من هذه الأحداث بوصفها كُلّيات محسوسة" (91). غير أنه يُؤكد في أحيان أخرى على أهمية إبقاء الرموز مُنفصلة عن الأشياء

المحسوسة تمام الانفصال: "ثَمّة ما يدعونا لعدم الخلط بين تعاملنا مع الرموز وتعاملنا مع الأشياء والكائنات البشرية، لأن هذه ليست رُموزاً بحدِّ ذاتها رغم أنها قد تُؤدّي وظيفة رمزية أحياناً" (92). ولذا يكون الرمز مظهراً من مظاهر الواقع أحياناً، وتمثيلاً لذلك الواقع في أحيان أخرى[3].

إن هذه الاختلافات دلائل على الحقيقة القائلة إن المسائل المعرفية تختلط في هذا العرض مع المسائل الاتِّصالية، وهذا يجعل من الصعب علينا استقصاء الطُّرُق التي يتَّصل بها الخطاب والفَهْم بالمُمارسة الاجتماعية. فقد نقول، كما قال عدد من الكُتّاب فعلاً، إن الرمز ليس شيئاً أو حدثاً ينقل المعنى بل هو مجموعة من العلاقات بين الأشياء والأحداث رُبِطَ بينها بوصفها تشكيلات أو مفاهيم[4] ذات مغزى فكري أو ذرائعي أو عاطفي[5]. ولو عرَّفنا الرمز وفق هذه الأفكار[6] لنشأت بعض الأسئلة الخاصة بالظروف التي تُفسِّر كيف تتكوَّن التشكيلات والمفاهيم، وكيف يتَّصل تشكيلها بأنواعٍ مُختلفة من المُمارسة. وكان ڤيغوتسكي قد تمكَّن قبل نصف قرن من الزمان من إيضاح اعتماد تطوُّر عقل الأطفال على

---

(3) قارن وصف پيرس الأدقّ لفكرة التصوير: "التمثيل شيء يُمثِّل شيئاً آخر بحيث إن تجربتنا للصورة تُعطينا معرفة بما تُصوِّره. ولا بُدَّ من توافر ثلاثة شروط يلتزم بها كلُّ تصوير. أولاً: يجب أن تكون له صفات مُستقلَّة عن معناه مثله مثل أيّ شيء آخر... ثانياً: يجب أن تكون للصورة صلة سببية حقيقية بموضوعها. ثالثاً: لا بُدَّ من أن يخاطب التصوير عقلاً ما. وليست الصورة تصويراً إلّا إذا حقَّقت ذلك" (پيرس 1986: 62).

(4) يُميِّز ڤيغوتسكي (1962) تمييزاً تحليليّاً أساسيّاً في تطوّر الفكر المفاهيمي: مجموعات غير مُترابطة، وعلاقات مُتشابكة، مفاهيم زائفة ومفاهيم صحيحة. ومع أن هذه المُصطلحات تُمثِّل مراحل تطوُّر استعمال الأطفال للغة وفق ما يقوله ڤيغوتسكي، فإن المراحل الأولى تظلُّ موجودة في مرحلة النضج.

(5) انظر كولنغوود (1938، الكتاب الثاني) حيث يبحث الكاتب في الصلة التكاملية بين الفكر والعاطفة، ويقول إنه لا وُجود لشيء اسمه وظيفة عاطفية شاملة تُرافق كُلّ تشكيل مفاهيمي اتصالي: فلكُلّ نشاط معرفي اتصالي منفصل لونه العاطفي الخاص به. فإن صحَّ هذا الرأي فإن فكرة وجود عاطفة (أو حالة وجدانية) دينية عامة تكون موضع شكّ.

(6) إن الفكرة القائلة إن الرموز **تُنظِّم المُمارسة**، ولذا فإنها تُنظِّم المعرفة فكرة أساسية في السيكولوجيّة الوراثية لدى ڤيغوتسكي. انظر على وجه الخصوص "الآلة والرمز في تطوُّر الأطفال" في **ڤيغوتسكي** 1978. وقد أعاد سپيربر (1975) مُؤخَّراً الحياة لمفهومٍ معرفيٍّ للرمز. وكان لينهارت قد سبقه إلى مثل هذا الرأي بوقتٍ طويلٍ (1961).

استيعاب اللغة الاجتماعية وجعلها جُزءاً من قدرته العقلية[7]. وهذا يعني أن تشكيل ما دعوناه "بالرموز" (التشكيلات، الرموز) يخضع للعلاقات الاجتماعية التي يجد الطفل نفسه مُرتبطاً بها في أثناء نُموِّه ـ أي بالأنشطة الاجتماعية التي يُسمح له بالقيام بها، أو يجد التشجيع على القيام بها، أو يُجبر على ذلك ـ تلك الأنشطة التي تكُون فيها رموز أخرى (منها الكلام والحركات ذات المغزى) ذات أهمية بالغة. والظُّرُوف (سواءٌ منها الخطابية وغير الخطابية) التي تُفسِّر كيف تتشكّل الرموز ويُعامل بعضُها على أنها طبيعية وذات قوة مرجعية بينما لا يكون غيرها كذلك، تُصبح موضوعاً هامًّا للدراسة الأنثربولوجية. ولا بُدَّ من التأكيد على أن هذا الكلام لا يعني الحثَّ على دراسة أصول الرموز ووظيفتها إضافة إلى معناها ـ فهذا التمييز لا صلة له بما نحن فيه. ما أريد قوله هو أن المكانة المرجعية لما نُقدِّمه من تصوير أو خطاب تعتمد على الإنتاج الصحيح لصور أو خطابات أخرى. فالأمران مُتَّصلان اتِّصالاً عضويّاً، لا زمنيّاً فقط.

يقول غيرتْس إن النُّظُم الرمزية هي **أنماط ثقافية** أيضاً، وإنها تُشكِّل "مصادر معلومات خارجية" (92). وهي خارجية لأنها "تقع خارج حُدود الكائن الفرد، في عالم العلاقات المُتبادلة حيث تنشأ المفاهيم المُشتركة التي يُولد الأفراد وسطها" (92). وهي مصادر معلومات بمعنى "أنها تُزوِّدنا بمُخطَّطٍ تتشكَّل وفقه العمليات الواقعة خارجها" (92). وهكذا قد ترى الأنماط الثقافية وكأنها "نماذج للواقع" مثلما هي "نماذج من الواقع"[8].

يُفسح هذا الجُزء من البحث المجال لتطوير بعض الأفكار بالتحدُّث عن النمذجة: أي أنه يُفسح المجال لتصوُّر أنماط من الفكر وهي في طور التوسيع، والتعديل، والاختبار، وما إلى ذلك. لكن غيرتْس يعود لسُوء الحظ إلى موقفه السابق فيقول: "إن للأنماط الثقافية جانباً مُزدوجاً بطبيعتها، فهي تُعطي للواقع

---

(7) "إن تاريخ عملية **استيعاب اللغة الاجتماعية** هو تاريخ التكيّف الاجتماعي للعقل العملي لدى الأطفال" (فيغوتسكي 1978: 27). وانظر أيضاً لوريا ويودوفچ 1971.

(8) أو كما قال كْرويْبر وكْلوكْهون (1952: 181) قبل ذلك بوقتٍ طويلٍ: "تتشكَّل الثقافة من أنماط للسلوك تُكتسب من خلال الرموز وتنقل بواسطتها، ويكون بعضها صريحاً وبعضها ضمنيّاً".

الاجتماعي والنفسي معنى (أي تُعطي هذا الواقع شكلاً يقوم على التصوُّر الموضوعي)، وذلك بتشكُّل هذه الأنماط وفق ذلك الواقع وعن طريق تشكيل هذا الواقع على شاكلتها هي (1973: 93). غير أن هذا الميل الجدلي المزعوم نحو التماثل، يجعل من العسير علينا أن نفهم كيف يُمكن للتغيُّر أن يحدث. والمُشكلة الرئيسة لا تكمن بفكرة الصور المرآوية بحدِّ ذاتها بل بالفرضية القائلة إن ثَمَّة مُستويين مُنفصلين يتفاعلان ـ الثقافي المُتشكِّل من الرموز من جانب، والاجتماعي والنفسي من جانبٍ آخر. فهذه العودة إلى النظرية الپارسُنيَّة(*) تخلق فراغاً منطقيّاً في تعريف جوهر الدين. ويبتعد غيرتْس باتخاذه لها عن فكرة الرموز باعتبارها أموراً لا تنفصل عن عمليات الدلالة والتنظيم عائداً إلى فكرة الرموز باعتبارها ناقلة للمعاني تقع خارج الظروف الاجتماعية وحالات النفس (خارج "الواقع الاجتماعي والنفسي").

ولكن هذا لا يعني أن غيرتْس يُنكر أن الرموز "تفعل" شيئاً. فهو يقول، على نحو يُذكِّر بأفكار أنثروبولوجية سابقة عن الطُّقوس[9]، إن الرموز الدينية تفعل فعلها "بأن توجِد لدى المُتعبِّد مجموعة من الحالات النفسية الخاصة (من الاتجاهات، أو القُدرات، أو المُيُول، أو المهارات، أو العادات، أو نقاط الضعف أو الاستعدادات) التي تصبغ أفعاله ونوعية تجربته بصبغتها المعهودة" (95). وهنا نجد أيضاً أن الرُّمُوز قد فُصلت عن الحالات الذهنية. ولكن ما نصيب هذه الأفكار من الصحة؟ هل يُمكننا مثلاً أن نتنبَّأ بالمشاعر التي "يتميَّز"

(*) راجع لشرح النظرية: كتاب **النظرية الاجتماعية من پارسُنْز إلى هابرماس** من تأليف إيان كريب وترجمة د. محمد حسين غلوم ومراجعة د. محمد عصفور (الكويت: **سلسلة عالم المعرفة**، 1999). وانظر الموقع الآتي:
http://ssr1.uchicago.edu/PRELIMS/Theory/parsons.html وكذلك هذا الموقع:
http://en.wikipedia.org/wiki/Talcott_Parsons

(9) إذا ما أزحنا اهتمام رادكْلِف بْراون المعروف بالتماسك الاجتماعي جانباً، فقد نذكر أنه كان معنيّاً هو الآخر بتشخيص أنواعٍ معيَّنةٍ من الحالات النفسية التي يقال إنها تأتي نتيجة لتأثير الرموز الدينية: "من المُمكنِ أن نرى في الطقوس تعبيراً رمزيّاً عن بعض المشاعر (التي تتحكَّم بسلوك الفرد في علاقته مع الآخرين). ولهذا فإن من المُمكن أن نُبيِّن أن للطقوس وظيفة اجتماعية مُعيَّنة عندما يكون الأثر الذي تُنتجه تنظيم المشاعر التي تعتمد عليها بُنية المجتمع ونقلها من جيل إلى جيل" (1952: 157).

بها المُتعبِّد المسيحي في المُجتمع الصناعي الحديث؟ وهل يُمكننا، من وجهة نظر أخرى، أن نصف شخصاً "يتميَّز" بمشاعر خاصة به بأنه مسيحيٌّ أو غير مسيحيٍّ؟[10] ولا شكَّ في أن الجواب عن السؤالين هو بالنفي. والسبب بطبيعة الحال هو أن ما يصبغ أفعال المسيحي ونوعية تجربته بصبغته المعهودة لا يقتصر على التعبُّد فقط، بل على المُؤسسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بعامَّة[11].

ويمضي غيرتْس في شرحه لفكرته إلى القول إن الرُّمُوز الدينية تُنتج نوعين من المشاعر: توجُّهات وجدانية ودوافع. "وتكتَسِب الدوافع معناها من الغايات التي يُعتقد أنها ستُؤدّي إليها، بينما تكتَسِب التوجُّهات الوجدانية معناها من الظروف التي يُعتقد أنها أوجدتها" (97). غير أن المسيحي قد يقول إن ذلك لا يُعبِّر عن جوهره لأن الرُّمُوز الدينية تبقى رُموزاً دينية أي تبقى رموزاً (صادقة) حتى عندما تفشل في خلق التوجُّهات الوجدانية والدوافع ـ قد يقول إن صدق الرُّمُوز الدينية لا يعتمد على فعاليتها. وأغلب ظني أن المسيحي المُلتزم نفسه سيُقلقه وجود رموز صادقة يبدو أنها عاجزة عن إحداث الأثر المطلوب في المُجتمع الحديث. إذ سيكون من حقِّه أن يُسأل: ما الظروف التي يُمكن للرمُوز الدينية أن تقود فيها إلى إيجاد المشاعر الدينية؟ أما غير المؤمن فقد يصُوغ السؤال على هذا النحو: كيف تخلق القوَّة (الدينية) حقيقة (دينية)؟

إن العلاقة بين القوَّة والحقيقة قضيّة قديمة لم يتناولها أحد في الفكر المسيحي على نحو يُثير الإعجاب مثلما تناولها القدّيس أوغسطين. وكان أوغسطين قد طوَّر آراءه الخاصة بالوظيفة الدينية الخلّاقة للقوَّة بعد التجربة التي

---

(10) تبيَّن بعض الطُّرق التي **يُخفي** فيها الترميز (أو الخطاب) **غياب التميُّز** من النقد البليغ الذي جاء به ماكِنْتاير للكُتّاب المسيحيين المعاصرين والذي يقول فيه "إن المسيحيين يتصرَّفون مثلما يتصرَّف غيرُهم ولكنهم يستخدمون ألفاظاً مُختلفة لوصف تصرُّفاتهم وليخفوا عدم وجود ما يُميِّزهم عن سواهم" (1971: 24).

(11) تُشكِّل ظاهرة الأعداد المُتناقصة لمن يحضرون الشعائر الدينية في الكنائس في المُجتمع الصناعي الحديث وازدياد تهميش الكنيسة (في أوروبا على الأقلّ) لدى من لا ترتبط حياتهم بالعمل الصناعي ارتباطاً مُباشراً مثالاً على الفكرة القائلة إننا إن أردنا البحث عن التفسيرات السببية في هذا المجال، فإن الظروف الاجتماعية الاقتصادية بعامَّة هي التي ستبدو المُتغيِّر المُستقلّ، وإن الطقوس الرسمية للتعبُّد هي المُتغيِّر غير المُستقلّ. انظر العرض المُمتع لهذا الموضوع في كتاب لكمان 1967، الفصل الثاني.

خاضها مع الهرطقة الدُوناتيَّة(*)، مُصرّاً على أن القَسْرَ شرط لإحقاق الحقّ، وأن فرض الانضباط ضروري للحفاظ عليه.

كان اتِّجاه أوغسطين نحو القَسْر في نظر الدوناتيين إنكاراً سافراً للتعاليم المسيحيَّة: فقد خلق اللّه البشر أحراراً ليختاروا الخير أو الشرّ. أما سياسة الإجبار على اختيار هذا أو ذاك، فتتعارض مع الدين تعارُضاً صارخاً. وقد اقتبس الدُوناتيّون فقرات معيَّنة من الكتاب المقدّس لإثبات حرِّية الإرادة كانت هي الفقرات التي اقتبسها پيلاجْيُوس فيما بعد نفسها. وأعطاهم أوغسطين في ردِّه عليهم الجواب الذي أعطاه فيما بعد لأتباع پيلاجْيُوس: وهو أن فعل الاختيار الأخير لا بدَّ أن يكون اختياراً عفويّاً، ولكن هذا الاختيار يُمكن التحضير له بعملية طويلة المدى لم يخترها البشر بأنفسهم، بل هي كثيراً ما فرضها اللّه عليهم ضد إرادتهم. وكانت هذه العملية عملية تصحيح تعليمية وتحذيرية، وهي عملية قد تتضمَّن الخوف والقَسْر والمُضايقات الخارجية: "فليأتِ القَسْرُ من الخارج؛ أما الإرادة فتُولد من الداخل".

كان أوغسطين قد توصَّل إلى قناعة مفادها أن البشر مُحتاجون إلى هذا النوع من التشدُّد. وقد لخَّص توجُّهه هذا بكلمة واحدة هي *disciplina* (الضَّبط). وقد نظر إلى هذا الضَّبط لا على أنه الحفاظ الجامد على "الطريقة الرومانية في الحياة"، كما فعل كثير من مُعاصريه التقليديين من الرومان. أما هو فقد كان الضَّبط لديه عملية تتضمَّن العقاب التصحيحي، أو ما يُمكن أن يُدعى "بالتطويع" أو "التعليم عن طريق التعريض للمصاعب" - *a per molestias eruditio*. ففي العهد القديم كان الله قد علَّم شعبه المختار عندما حاد عن جادَّة الصواب بهذا النوع من الضَّبط، فكبح نزوعهم للشرّ وعاقبهم عليه بأن سلَّط عليهم عدداً من المصائب الآتية من عنده. ولم يكن اضطهاد أتباع دوناتس سوى "مُصيبة خاضعة للسيطرة" فرضها الله عليهم، ونفَّذها في هذه الحالة بواسطة القوانين التي أصدرها الأباطرة المسيحيّون...

حدَّدت نظرة أوغسطين إلى سقوط بني البشر اتجاهه نحو المُجتمع. فالبشر الذين ارتكبوا المعصية فسقطوا يحتاجون للضَّبط. فلم تتحقَّق أعظم مُنجزات البشر إلاّ بقيود القسوة التي لا ترحم. لقد كان أوغسطين ذا عقلية جبّارة تقوم على احترام شديد لمُنجزات العقل البشري. ولكن كانت تتلبَّسه أيضاً مُعضلات الفكر وذكريات الضَّبط الفظيع الذي تعرَّض له في أيام تلمذته

(*) أتباع دوناتس ماغنس الذين ازدهرت حركتهم في القرنين الرابع والخامس في أفريقيا، واعتُبروا من المُتشدِّدين حول موضوع الانتماء إلى الكنيسة، وعارضوا تسليم السلطة الدينية للسلطة الدنيوية.

> وجعل نشاطه الفكري مُمكناً، فما أشدّ استعداد العقل البشري الساقط للركون والخمول! وقال إنه يُفضِّل الموت على أن يعود إلى مرحلة الطفولة ثانية. ومع ذلك فإن فظائع تلك الحِقبة كانت ضرورية تماماً لأنها كانت جُزءاً من الضَّبط الإلٰهيّ الرهيب "من عِصِيّ المعلِّمين إلى عذابات الشهداء" التي تستدعي بني البشر بالعذاب للابتعاد عن ميولهم التي يُمكنها أن تودي بهم إلى المهالك (بْراون 1967 : 236-238).

أليست صيغة غيرتس أبسط من أن تستوعب قوَّة هذه الرمزية الدينية؟ لاحظوا أن الرُّمُوز وحدها ليست هي ما يزرع المشاعر المسيحيَّة الصادقة، بل القوَّة التي تشمل القوانين (الحكومية أو الكنيسة) والعقاب والثواب (نار جهنم، الموت، الخلاص، السُّمعة الطيبة، السلام) وعوامل الضَّبط التي تفرضها المؤسسات الاجتماعية (العائلة، المدرسة، المدينة، الكنيسة) وتلك التي تفرض على الأجسام البشرية (الصيام، الصلاة، الطاعة، التوبة). وكان أوغسطين على علم بأن القُوَّة، المُتأتِّية عن شبكة كاملة من المُمارسات القائمة على دوافع خاصة بها، تتَّخذ شكلاً دينيّاً بسبب الغاية التي تتوجَّه لتحقيقها لأن الأحداث البشرية أدوات إلٰهيَّة. فلم يكن العقل هو ما توجَّه عفويّاً نحو الحقيقة الدينية، بل القُوَّة هي التي أوجدت الظروف التي تُمكِّن الإنسان من تجربة تلك الحقيقة[12]. وقد تطلَّب ذلك استبعادَ أنواعٍ مُعيَّنةٍ من الخطاب والمُمارسة ومنعَها والتنديدَ بها على نحو منظَّم وجَعْلَها أموراً لا يقبلُها العقل بقَدْر الإمكان. كما تطلَّب ضمَّ أنواعٍ أخرى والسماحَ بها وكَيْلَ المديحِ لها بحيث تدخل في سرد الحقيقة المُقدَّسة. وقد تباينت تشكيلات القُوَّة بهذا المعنى تبايُناً عميقاً بطبيعة الحال في العالم المسيحي من حقبة إلى أخرى ـ من عصر أوغسطين، مروراً بالعصور الوسطى، وانتهاءً بالغرب الرأسمالي الصناعي في أيامنا هذه. وقد تغيَّرت معها أنماطُ الاتجاهات الوجدانية والدوافعُ وإمكانياتُ الحُصول على المعرفة الدينية وعلى الحقيقة وتحدَّت إمكانياتها بواسطتها. وقد آمن أوغسطين نفسه بأن وسائل البشر للتوصُّل إلى الحقيقة الدينية مُتغيِّرة رغم أن الحقيقةَ نفسَها ثابتةٌ أبدية.

---

(12) هذا هو السبب الذي جعل أوغسطين يقتنع في نهاية الأمر بأن التحوُّل الكاذب إلى المسيحيَّة لم يكن مُشكلة (چاذْوِك Chadwick 1967: 222-224).

من قراءة الرموز إلى تحليل المُمارسات

يُؤدّي افتراضُ وجود نظامٍ للرمُوز مُنفصلٍ عن المُمارسات إلى تجاهل فروق مُهمَّة أحياناً أو حتى إلى إنكارها صراحةً. فهذا غيرتس يقول: "يجب ألّا نُدهش عندما نجد أن الرُّمُوز أو النُّظُم الرمزية التي تستدعي مشاعر نَصِفُها بأنها دينية وتلك التي تضع هذه المشاعر في إطار كوني هي الرُّمُوز نفسها" (غيرتس، 98). ولكننا نندهش! فلنُسلِّم بأن المشاعر الدينية تعتمد اعتماداً حاسماً على بعض الرُّمُوز الدينية، وأن هذه الرُّمُوز تُؤدّي عملها على نحو لا ينفصل عن الدوافع الدينية والتوجّه الوجداني الديني. ولكن العملية الرمزية التي تضع مفهومَي الدوافع والتوجه الوجداني ضمن "إطار كوني" هي رغم ذلك عملية مُختلفة تمام الاختلاف، ولذا فإن العلامات الداخلة فيها تختلف تمام الاختلاف. وقد نقول بكلمات أخرى، إن الخطاب اللاهوتي لا ينطبق والاتجاهات الأخلاقية أو الخطابات الشعائرية التي قد يتحدَّث عنها اللاهوت من بين أمور أخرى[13]. ولا ريب في أن المسيحيين الذين يُنعمون النظر في المسألة سيُسلِّمون بأن الخطاب اللاهوتي لا يستدعي المشاعر الدينية رغم ما للّاهوت من وظيفة أساسية، وأن المشاعر الدينية من الناحية المُعاكسة لا تعتمد بالضرورة على تصوُّر واضح المعالم للإطار الكوني من جانب المتديِّن. فالخطاب الذي تتضمَّنه المُمارسة لا يُشبه الخطاب المُتضمَّن في الحديث عن المُمارسة. والفكرة القائلة إن المُمارس لا يعرف كيف يحيا حياة دينية إلّا إذا تَمكَّن من الإفصاح عن تلك المعرفة، فكرةٌ حديثة العهد.

ويبدو أن السبب الذي يدعو غيرتس لدمج نوعَي الخطاب، رغبته في التمييز بين المشاعر الدينية والدنيوية بوجه عام. فهو يُفصِّل القول في الاقتباس الذي

(13) يُعبِّر عالم لاهوت حديث عن هذه الفكرة على النحو الآتي: "يُصاغ الفَرْق بين طُرق الكلام التي تُفصح وتُعلن وتتوجّه من ناحية والكلام الوصفي من الناحية الأخرى بأنه الفرق بين "الكلام عن" أمر ما و"الكلام المُوجَّه له". وما إن يختلط نمطا الكلام هذان حتى تفسد طبيعة الكلام الديني الأصلية التي لا مثيل لها بحيث يتوقف 'الواقع كما هو للمؤمن' عن الظهور كما يظهر عند استخدام لغة الإفصاح" (لويپن Luijpen 1973: 90-91). [أستعمل كلمة الإفصاح مقابل كلمة profess التي تعني في السياق الديني الإفصاح عن المُعتقد. وهي شبيهة بمُصطلح الشهادة في الإسلام، ولكن كلمة الشهادة في السياق الديني ألصقُ بالإسلام منها بالأديان الأخرى، ولذا تحاشيتها. - **المترجم**]

أخذناه عنه أعلاه على النحو الآتي: "ما الذي نعنيه بقولنا إن شُعوراً معيَّناً بالرهبة شعور دينيٌّ وليس دنيوياً سوى أن مصدره تصوُّر خاصٌّ لدينا عن وجود قوَّة حيويةٍ ما تتخلّل الأشياء كلَّها أشبه بالمانا وليس زيارة قُمنا بها لوادي غراند كانيُن، أو ما الذي نعنيه بقولنا إن حالة مُعيَّنة من الزهد مثالٌ على دافع ديني سوى أن الهدف من الزهد هو التوصُّل إلى حالةٍ لا تخضع للظروف المُحيطة تُشبه النرفانا وليس إلى حالة خاضعة للظروف المُحيطة مثل إنقاص الوزن؟ ولولا استدعاء الرُّمُوز المُقدَّسة لمشاعر في بني البشر وصياغتها لأفكار عامة عن وجود نظامٍ ما لَما وُجد ما يُميِّز الفعاليات الدينية أو التجربة الدينية من فروق محسوسة" (98). والقول إن شعوراً مُعيَّناً شعورٌ دينيٌّ لأنه يحتلُّ مكاناً خاصّاً في تصوُّرٍ لنا عن الإطار الكوني يبدو معقولاً، وذلك لأنه يفترض سؤالاً لا بُدَّ من طرحه بصراحة: كيف تُمثِّل إجراءات منح الصفة المرجعية للمُمارسات والأقوال والمشاعر بحيث يُمكن ربطها عن طريق الخطاب بالأفكار العامّة الخاصة بالنظام (الكوني)؟ والسؤال باختصار يتَّصل بإجراءات منح الصفة المرجعية التي تخلق "الدين".

اكتسبت الطُّرُق التي أعادت الخطابات المانحة للصفة المرجعية بواسطتها تعريف الفضاءات الدينية وتحديدها أهمية بالغة في تاريخ المُجتمع الغربي، وذلك باعتمادها على تصوُّر مُسبق للكون وشرحها لذلك التصوُّر. وقد تناولت تلك الخطابات في العصور الوسطى مجالاً شاسعاً وضعت فيه حدود الدين وأوجدت ما سمَّته ديناً: فقد رَفَضَت المُمارسات "الوثنية" أو قبلتها[14]، وحَكَمَت بصحَّة

(14) تحتوي سلسلة الكُتيِّبات المعروفة بكرّاسات التوبة، وهي كُتيِّبات ساعدت على الضبط المسيحي في أوروبا الغربية من القرن الخامس إلى القرن العاشر على وجه التقريب، على مادَّة غزيرة عن المُمارسات الوثنية التي اعتُبرت مُمارسات غير مسيحية يُعاقَب عليها مُمارسوها. "فمثلاً "كان الارتباط بالعهود أو التحلُّل منها قرب الينابيع أو الأشجار أو الأسيجة في أي مكان غير الكنيسة، وتناوُل المأكولات أو المشروبات في الأمكنة المُكرَّسة للآلهة التي تعتقد بها العامّة، جرائم في نظر الكنيسة" (الاقتباس عن مَكْنيل 1933: 456). (هناك تفاصيل أوفى في كتاب مَكْنيل وغيمر 1938). وفي الوقت نفسه حثَّ البابا غْرِيغُوريوس الكبير (540-604) الكنيسة على "الاستيلاء على المعابد والاحتفالات الوثنية القديمة وعلى إعطائها تفسيراً مسيحيّاً" (چاذوِك 1967: 254). والتناقض الظاهر في هذين الاتجاهين (رفض المُمارسات الوثنية واحتواؤها) أقلُّ أهميّة من مُمارسة الكنيسة المُنظّمة لسلطتها التي أعطت لأفعالها بواسطتها ما أعطته من المعاني.

بعض المُعجزات والذخائر المادِّية المُقدَّسة (وهذان يدعم كلٌّ منهما الآخر)،[15] وقَضَت بقداسة الأضرحة[16]، ووضعت سِيَر القدّيسين وجَعَلَت منها أمثلةً من الحقيقة ومن أجل الحقيقة[17]، وطَالَبَت بالاعتراف المُتكرِّر عن الأفكار والكلمات والأفعال الخاطئة التي ارتكبها للكاهن، ومنحت الغُفران للتائب[18]،

---

(15) "اشتكى الأساقفة من ناحية من استعداد الناس الفجّ ومَيلهم المُفرط للإيمان بالعجائب والمعجزات التي لم تسمح الكنيسة بها ولم تنظر في أمرها، بينما حاول لاهوتيون آخرون (ربما كانوا هم الأساقفة أنفسهم) تقبُّل الوضع. ومع أنهم حاولوا تعريف المُعجزة بالرجوع إلى قوانين الطبيعة العامة فإن تلك التعريفات لم تنجح تماماً، وكان الحسُّ السليم في حالات مُعيَّنة أفضل من علم الكون القروسطي. وعندما جلس المُوفَدون البابويون لسماع الشهادات الخاصة بمُعجزات تومَس كانْتِلوپ في لندن وهِرِفُرد في سنة 1307 وجدوا أمامهم قائمة بالأسئلة التي كانوا سيسألونها عن تلك الأحداث المدهشة: فقد أرادوا على سبيل المثال أن يعرفوا كيف عَلِم الشاهد بالمُعجزة، وما الكلمات التي تلفَّظ بها من دعوا اللّه لحصول المُعجزة، وما إذا رافقت المُعجزة أيَّة أعشاب أو حجارة أو مُستحضرات طبيعية أو طبية أو عبارات سحرية. وكان المطلوب من الشاهد أن يقول شيئاً عن عُمر الشخص الذي مرَّ بالمُعجزة ومكانته الاجتماعية، ومن أين أتى، ولأي عائلة ينتمي، وما إذا كان الشاهد يعرف الشخص قبل حصول المُعجزة وبعدها، وما هو المرض الذي كان يُعاني منه، وعدد الأيام التي مرَّت على رؤيته للمريض قبل شفائه، وما إذا كان الشفاء تاماً، وعدد الأيام التي احتيج إليها ليكتمل الشفاء. كذلك سُئِل الشهود عن السنة والشهر واليوم والمكان وفي حضرة مَنْ حدثت الحادثة العجيبة" (فنيوكين 1977: 53).

(16) ساعدت الأضرحة بعد حكم الكنيسة بقدسيتها على تأكيد سلطة الكنيسة: "نظَّم أساقفة أوروبا الغربية مذهب الاعتقاد بالقدّيسين على نحوٍ مكَّنهم من بسط سُلطتهم داخل المدن الرومانية القديمة على أساس 'المدن الجديدة خارج المدينة'. وكان أساقفة المدن السابقة التابعة للإمبراطورية الرومانية قد برزوا في أوروبا في أوائل القرون الوسطى من خلال التأكيد المُستمرّ على العلاقة مع الأضرحة الكبرى التي كانت تقع على مَبْعدة من المدينة - مثل ضريح القدّيس بطرس على تلّ الفاتيكان خارج مدينة روما، وضريح القدّيس مارتن الواقع على مسافة قصيرة من أسوار مدينة تور [في فرنسا]" (براون 1981: 8).

(17) شكَّلت سيرة حياة القدّيس أنطونيوس التي كتبها أثَناسيوس النموذج الذي حذا كتّابُ سِيَرَ القدّيسين في القرون الوسطى حذوه. فقد تكرّرت فيها الصيغة المُشكِّلة من حياة القدّيس المُبكِّرة، فالأزمة الروحية المتبوعة بقبول المُعتقد الجديد، ففترة الامتحان والغواية، فالحرمان والتخلّي عن كُلِّ الشهوات، فالحصول على القوَّة الإعجازية، مع كُلّ ما يُرافق ذلك من معرفة وقوَّة" (بيكر 1972: 41).

(18) أعلن المجمع اللاتراني الذي انعقد في سنة 1215 أن الاعتراف السنوي في الخلوة يجب أن يكون فرضاً على كُلِّ المسيحيين: "على كُلِّ مؤمن من الجنسين بعد بلوغ سن الرشد =

ونظَّمت الحركات الاجتماعية الشعبية وفق تنظيمات تَتَّبع قواعد مُعيّنة (مثل أتباع القدّيس فْرنسيس الأسّيزي مثلاً)، أو ندَّدت بهذه الحركات على أنها حركات هرطقية أو تقترب من الهرطقة (كالبغين)(19). ولم تُحاول الكنيسة في القرون الوسطى فرض نمط صارم واحد من المُمارسات، بل كان خطابها، على العكس من ذلك، معنيّاً بتحديد الفُرُوق والدرجات والاستثناءات. وكان هدفها إخضاع جميع المُمارسات لسلطة مُوحَّدة، لمصدر حقيقي واحد يُميِّز الحقَّ من الباطل. وكان آباء الكنيسة الأوائل هم الذين أقاموا المبدأ القائل إن الكنيسة المُوحَّدة هي التي يُمكن أن تكون مصدر الخطاب المُعتمد(20). فقد كانوا يعلمون أن "الرُّمُوز" المُجسَّدة في مُمارسات من يعتبرون أنفسهم مسيحيين لا تتوافق دائماً مع نظرية "الكنيسة الواحدة الصحيحة"، وأن الدين يتطلَّب مُمارسات مُعتمدة ومذهباً يحكم

= أن يعترف بذنوبه مرَّةً واحدةً على الأقل في السنة اعترافاً صادقاً مُنفصلاً للكاهن. وعليه أن يقوم بكُلّ فُرُوض التوبة التي تُفرض عليه بكُلّ ما يستطيع من قوّة، وأن يتناول القربان في عيد الفصح على الأقل ما لم يُشِر عليه الكاهن لسبب يُقدِّره أن عليه أن يمتنع لمدَّة معلومة عن تناول القربان، فإن لم يفعل فليُمنع من دخول الكنيسة طوال حياته. وإذا مات فليُحرم من طقوس الدفن المسيحيَّة. ولذا فليُعلن هذا التشريع مرّاتٍ عديدة في الكنائس لئلا يحتجَّ أحدهم بالعمى أو بالجهل" (الاقتباس عن واتكنْز 1920: 748-749).

(19) هناك عرض موجز لردود الفعل المُتباينة التي أبدتها السُلُطات الكنسية على ظهور أتباع القدّيس فرنسيس وجماعات البغين Beguines في الفصلين السادس والسابع من كتاب سَذِرْن 1970. والبغين اسم أُطلق على مجموعات من النساء العازبات اللواتي وقفن أنفسهن للحياة الدينية من دون الخضوع للسلطة الكنسية. وقد ازدهرت هذه المجموعات في مدن غرب ألمانيا والبلاد المُنخفضة [هولندا وبلجيكا]، ولكنها تعرَّضت للنقد والتنديد والتحريم في أوائل القرن الخامس عشر.

(20) هذا ما قاله [القدّيس] قِبريانُس: "إن لم يُؤمن أحدهم بوحدة الكنيسة فهل يرى نفسه مُؤمناً بعقيدتها؟ وإن قاومَها ووقف ضدَّها فهل هو واثق من أنه ينتمي لها؟ لقد أعطانا الرسول بولس التعاليم نفسها وشرح قداسة الوحدة عندما قال: هُناك جسم واحد، وروح واحدة، ورجاءٌ واحد لما نسعى له، وربٌّ واحد، ومعتقَد واحد، وتعميد واحد، وإله واحد". وعلينا التمسُّك بهذه الوحدة، ولا سيما نحن قادة الكنيسة من الأساقفة، بحيث نُثبت أن أسقفيَّتنا واحدة لا تتجزَّأ. وعلينا ألا نخدع إخوتنا بنشر الأباطيل؛ علينا جميعاً ألّا نُفسد صحة مُعتقدنا بارتكاب المعاصي" (الاقتباس عن بَتِنْسُن Bettenson 1956: 264). [ترد في الأصل كلمتا Lord و God، وهُما في العادة مُترادفتان في المعنى، وقد ترجمتهما بكلمتَي "رب" و"إله" حرصاً على ما قد يكون في ذهن الكاتب من تمييز لم أتبيَّنه- **[المترجم]**.

بصحتها، وأن هُناك دائماً قدراً من التوتر بينهما ـ ينتهي إلى الهرطقة، أي إلى إفساد الحقيقة ـ وهذا ما يُؤكِّد الدور الخلّاق الذي تُؤدّيه القوّة المُؤسَّسيَّة[21].

كانت الكنيسة في القرون الوسطى واضحةً دائماً حول الحاجة الدائمة للتمييز بين المعرفة والكذب (بين الدين وما يسعى للإخلال به)، وبين المُقدَّس وغير المُقدَّس (بين الدين وما يقع خارجه)، وهذان النوعان من التمييز كان الحُكم النهائي فيهما للخطابات المرجعية، وهي تعاليم الكنيسة ومُمارساتها وليس قناعات المُمارسين[22]. وقد أعيد رسم الحدّ الفاصل بين الديني والدنيوي عِدّة مرّات قبل "حركة الإصلاح الديني"، ولكن السلطة الكنسية الرسمية ظلَّت هي السائدة. أما في القرون التي أعقبت ذلك ومع نُشوء العلم الحديث الظافر

---

(21) ظلّت الكنيسة على الدوام تُمارس سلطتها في تفسير مُمارسات المسيحيين على أنها دليل على الحقيقة الدينية. ومن الطريف في هذا السياق أن كلمة heresy (هرطقة) كانت تدلُّ في البداية على كُلِّ أنواع الأخطاء، ومنها الأخطاء الناتجة عن غير قصدٍ من عملٍ ما، ولم تكتسب معناها الخاص الحديث (أي التعبير اللغويّ عن أيّ إنكارٍ لمذهبٍ من مذاهب الكنيسة الكاثوليكية أو شكٍّ فيه) إلّا في أثناء المُجادلات المنهجية في القرن السادس عشر. (چينو Chenu 1968 : 276).

(22) كان الانخراط في حياة الأديرة في أوائل القرون الوسطى هو الأساس الأول للتديُّن. وقد لاحظ نُولْز (1963: 3) أن "حياة الأديرة القائمة على نظام القدّيس بَنِدِكْتُس كانت هي المعيار في كُلّ مكان" بدءاً من القرن السادس حتى القرن الثاني عشر، وأنها "مارست أحياناً تأثيراً عظيماً على الحياة الروحية والفكرية والشعائرية والرسولية apostolic للكنيسة الغربية... وكانت الحياة الدينية الوحيدة المُتاحة في البلاد المعنية هي حياة الأديرة، وكان الدستور الوحيد في هذه الأديرة هو نظام القدّيس بَنِدِكْتُس". ولذا فإن كلمة "ديني" في هذه الحِقبة كانت مُخصَّصة للعيش في الجماعات التي تقضي حياتها في الأديرة. ثم أصبحت الكلمة بعد أن ظهرت الطبقات الدينية التي لا تعيش في الأديرة تُستعمل لتصف كُلَّ من قطعوا على أنفسهم عهداً للعيش مُنفصلين مدى الحياة عن المُنتمين العاديين للكنيسة (سَذِرْن Southern 1970: 214). وقد أسهم توسيع الضبط الديني وما رافقه من تحوُّل ليشمل القطاعات التي بقيت خارج النظام الكنسي من المُجتمع من القرن الثاني عشر فصاعداً (چينو 1968) في زيادة سُلطة الكنيسة وزيادة تعقيداتها وتناقضاتها عما كانت عليه في أيّ فترة سابقة. وقُلْ مثل ذلك عن الكتابات التي سعت إلى التعبير عن مفهوم الدين لدى العامة ومُمارستهم له. [عن نظام القديس بَنِدِكْتُس Saint Benedict انظر: http://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_(1913)/Rule_of_St._Benedict - [المترجم]].

ووسائل الإنتاج الحديثة والدولة الحديثة، فقد اتضح للكنيسة أن هُناك حاجة لفصل الديني عن الدنيوي بحيث اتجه وزن الدين باتجاه الحالات الوجدانية للمُؤمن الفرد ودوافعه. وأدّى ذلك في هذه الحِقبة إلى أن يهجر الانضباط (الفكري والاجتماعي) الحيِّز الديني تدريجيّاً لتحلَّ محلَّه أمور مثل "الاعتقاد" و"الضمير" و"رهافة الحس"[23]. **لكن ظلَّت الحاجة قائمة لتعريف الدين.**

تشكيل مفهوم الدين في بواكير أوروبا الحديثة

جاءت أُولى المُحاولات المُنظَّمة لوضع تعريف شامل للدين في القرن السابع عشر بعد تجزئة الكنيسة الرومانية وسُلطتها وما تلا ذلك من حروب دينية مزَّقت الممالك الأوروبية بعضها عن بعض. وكانت رسالة هربرت المُعنونة *De veritate* (في الحقيقة) خُطوة مُهمة في تاريخ هذا التعريف. وقد كتب بَيزِل وِلي Wili ما يلي:

> يختلف اللُورد هربرت عن أمثال باكْسْتر وكْرومْوِل وجَرمي تَيلَر في المقام الأول في أنه لا يكتفي بتجريد العقيدة واختزالها إلى أقلّ عددٍ مُمكن من المبادئ الأساسية، بل يمضي إلى ما وراء المسيحيّة ذاتها ويُحاول صياغة معتقد يحوز على رضا جميع البشر بصفتهم بشراً. إذ لا بُدَّ من أن نتذكَّر أن الوضع القديم البسيط الذي تصوَّر العالَمُ المسيحيُّ نفسَه فيه على أنه هو العالم كلُّه، ولا يقع خارجه إلاّ الكُفّار البشعون، بينما يقبع اليهود داخل بوّابته بقدر محدود من التسامح، كان قد مضى إلى غير رجعة. فقد وسَّع الاستكشاف والتجارة الأفق. ومن المُمكن للقارئ أن يرى في العديد من كُتّاب العصر أن أديان الشرق قد أخذت تفرض نفسها على الوعي الأوروبي رغم نقص المعرفة بها. وكان ما قاد اللورد هربرت للبحث عن القاسم

(23) وهذا ما مكَّن عالم الأنثروبولوجيا والباحث في المسائل الكتابية روبرتسن سْمِث من القول "إن ما علينا الدفاع عنه ما عاد هو نتائج علم اللاهوت" في زمن الكتابة العلمية للتاريخ، "بل هو شيء سابق لعلم اللاهوت. إن ما علينا أن نُدافع عنه ليس هو المعرفة المسيحيَّة بل العقيدة المسيحيَّة" (1912: 110). ولم يعد يُتَوَقَّع من العقيدة المسيحيَّة أن تربط نفسها بالكتاب المقدَّس باعتباره وحياً إلٰهيّاً بل باعتباره "سجلاًّ للوحي الإلٰهي. سجلاًّ للوقائع التاريخية التي كشف الله نفسه للإنسان بواسطتها" (1912: 123). ولذا، فإن مبادئ التفسير التاريخي لم تَعُد مسيحية خالصة، أما ما ظلَّ مسيحيّاً فهو المُعتقدات التي خدمها ذلك التفسير.

المُشترك بين الأديان كلها ولأن يُزوِّد مُجادلات القرن التاسع عشر بنقطة التقاء يحتاجونها، هو الاهتمام الرائد بهذه الأديان الذي أبداه باحثو عصر النهضة إلى جانب اهتمامهم المعهود بالنُّظُم الميثولوجية للعصور الكلاسيكية (1934: 114).

وهكذا جاء هربرت بتعريف مُهم لِما عُرف فيما بعد بالدين الطبيعي وقيل إنه موجود في المُجتمعات كُلِّها، ويقوم على مجموعة من المُعتقدات (الخاصة بالقوَّة العُليا)، والمُمارسات (أي العبادة المُنظَّمة)، والأخلاق (أي قواعد السلوك المُستندة إلى مبدأ الثواب والعقاب في الحياة الأخرى)[24]. وهذا التأكيد على المُعتقدات أخذ يعني مُنذئذٍ أن الدين يُمكن أن يُعتبر مجموعة من الأُطروحات التي يُوافق عليها المُؤمنون، والتي يُمكن لذلك أن يُحكَم عليها وأن يُوازَن بينها من دين لآخر وبينها وبين أُطروحات العلم الطبيعي (هارِسُن 1990).

ولم تكُن فكرة الكتاب المُقدَّس (أي النصّ ذي الأصل الإلٰهي إنتاجاً وتفسيراً) ضرورياً لهذا "القاسم المُشترك" بين الأديان، وذلك لأن المسيحيين ازدادوا علماً بالمُجتمعات التي لم تكن تعرف الكتابة عن طريق التجارة والاستعمار. ولكن السبب الأهمّ هو تحوُّل اهتمام الناس في القرن السابع عشر من كلمات اللّه إلى أعماله. فقد غدت "الطبيعة" هي المجال الذي تُقرأ فيه

(24) عندما وجد المُبشِّرون المسيحيّون أنفسهم في بيئات غريبة عنهم من الناحية الثقافية أصبحت مُشكلة تحديد معنى "الدين" عندهم مُشكلة بالغة الصعوبة من الناحية النظرية وبالغة الأهمية من الناحية العملية. فقد قال اليسوعيون الذين ذهبوا إلى الصين على سبيل المثال "إن تعظيم الأسلاف كان طقساً اجتماعيّاً وليس طقساً دينيّاً. وإن كان طقساً دينيّاً، فإنه لم يكن يختلف بشيء عن صلوات الكاثوليك من أجل أرواح الموتى. وأرادوا أن ينظر الصينيّون إلى المسيحيَّة لا على أنها دين سيحلُّ محلَّ مُعتقداتهم، وليس على أنه دين جديد، بل على أنه أرقى تحقيقٍ لأجمل ما يطمحون إليه. أما خُصوم اليسوعيين فقد رأوا أنهم مُتساهلون في أمر الدين. ففي سنة 1631 سافر راهب فرانسِسْكاني وآخر دومِنِكاني من المنطقة الإسبانية من مانِلا إلى بكين (على نحو غير قانوني من وجهة نظر البرتغاليين)، فوجدا أن الكتاب التعليمي الذي وضعه اليسوعيون لكلمة "قُدّاس" يستخدم الحرف الصيني "تْسي"، وهو الوصف الصيني لطقوس عبادة الأسلاف. وقد ذهبا في إحدى الليالي مُتخفّيين لحضور طقس من هذه الطُّقُوس، وراقبا مسيحيين صينيين يشاركون فيها فهالهم ما رأوا. وهكذا بدأت معركة "الطُّقُوس" التي شغلت الإرساليات التبشيرية إلى الشرق لِما يزيد عن قرن من الزمان". (چاذوِك 1964: 338).

الكتابة الإلٰهيّة، بحيث غدت هي مصداق الحقيقة التي وردت في الكُتُب المُقدَّسة مكتوبة بلغة البشر (أي العهدين القديم والجديد). وهكذا

أشاع كتاب لُكْ John Locke بعنوان **معقولية المسيحيَّة** صيغةً جديدةً من المسيحيَّة باختزال عقيدتها إلى الحدِّ الأدنى، وهو الإيمان بأن عيسى هو المُخلِّص الذي تنبَّأت بمجيئه نبوءات العهد القديم. ولكنَّ هذا المُعتقد المُختزَل جرى قياسه هو أيضاً على خلفية الدين الطبيعي ودين العلم الطبيعي بحيث احْتاج الوحي إلى تسويغ نفسه بالعودة إلى معايير لُكْ، وإلى أن يُقدِّم نفسه على أنه صيغةٌ أخرى من الدين الطبيعي. وبذا احتلَّت كلمةُ اللّه المحلَّ الثاني بعد أعماله كما تتبيَّن في العالم المخلوق. فبينما كانت شهادة هذا العالم المخلوق شاملةً تُرى في كُلِّ مكان، فإن شهادة الوحي السماوي كانت محصورةً في كُتُبٍ مُقدَّسةٍ كُتِبَتْ بلغاتٍ ميِّتةٍ لم يكن تفسيرُها مُتَّفقاً عليه حتى بين المسيحيين، كُتُبٍ تحدَّثت عن أحداثٍ بعيدةٍ حَدَثَتْ في أزمنة قديمة وفي أمكنة بعيدة جداً عن مراكز العلم والحضارة. (سايْكس 1975 : 195-196).

وهكذا لم يَعُد الدين الطبيعي ظاهرةً شاملةً وحسب، بل أخذ يتميَّز عن حقل العلم الآخذ بالاتّساع ويدعمُه. وأريد أن أؤكِّد أن فكرة الدين الطبيعي كانت خُطوةً حاسمةً في تشكيل المفهوم الحديث الخاص بالإيمان والتجربة والمُمارسة في مجال الدين، وأن هذه الفكرة نشأت استجابةً لمشاكل تخصّ اللاهوت المسيحي في مُنعطف تاريخي مُعيَّن.

وكان كانْت قد تمكَّن مع حلول سنة 1795 من بَلْورة فكرة كاملة عن الدين وُضعت ملامحه الجوهرية في مُقابل أشكاله الظاهرة. فقد قال:

ظهرت من غير شكٍّ أشكالٌ تاريخيةٌ مُختلفة للتديُّن، ولكن هذه الأشكال لا علاقة لها بالدين نفسه بل بتغيُّر وسائل الدعوة للدين، ولذا فإنها تخضع للبحث التاريخي. وقد يكون عدد الكتب الدينية كبيراً (مثل الزند أفستا(*)، وكتب الڤيدا(**)، والقرآن، إلخ). ولكن لا يُمكن أن يُوجد سوى دينٍ واحد يصحُّ لكُلِّ البشر في كلِّ الأوقات. ولذا فإن الأشكال المتعدِّدة للتديُّن لا يُمكن أن تزيد عن كونها أدواتٍ للدين. وهذه الأشكال طارئة تتغيَّر مع تغيُّر الأزمنة والأمكنة. (كانْت 1991 : 114).

(*) هذه هي مجموعة النصوص المقدَّسة في الديانة الزرداشتية.
(**) هذه هي مجموعة النصوص المقدَّسة في الديانة الهندوسية.

وقد شاع مُنذئذٍ تقسيم أنواع التديُّن التاريخية بين الفلاسفة واللاهوتيين والمُبشِّرين والأنثروبولوجيين في القرنين التاسع عشر والعشرين إلى قسمين: أدنى وأعلى. وكثيراً ما طُرح السؤال حول ما إذا قد وُجدت قبيلة من القبائل من دون شكل من أشكال الدين[25]، ولكن هذه المسألة اعتُبرت مسألة تخصُّ التجربة المحسوسة ولا تُؤثِّر على جوهر الدين نفسه.

وهكذا يتبيَّن أن ما يبدو لأنثروبولوجيي هذه الأيام بدهيّاً، وهو أن الدين في جوهره يتشكَّل من معانٍ رمزيةٍ ترتبط بأفكارٍ عن النظام العام (يُعبَّر عنها إما بالطُّقُوس أو بالمذهب أو بهما معاً)، وأن له صفاتٍ أو وظائفَ خاصَّةً به، وأنه يجب ألّا يُخلَط بينه وبين أيِّ شكلٍ من أشكاله التاريخية والثقافية، هو في الحقيقة رأيٌ له تاريخ مسيحيٌّ معيَّن. فقد تحوَّل الدين إلى مجموعة من الأفكار المُجرَّدة ذات الطبيعة العامة بعد أن كان مجموعةً مُعيَّنةً من القواعد العملية المُتَّصلة بإجراءات مُحدَّدة تتمثَّل بها القوَّة والمعرفة[26]. ولم نحصل في هذه الحركة على زيادة في التسامح الديني فقط ولا على اكتشاف علمي جديد فحسب، بل على تحوُّل مُهمٍّ في المفهوم وعلى سلسلة من المُمارسات الاجتماعية التي هي بحدِّ ذاتها جُزءٌ من التغيُّر الأوسع في حقل المعرفة والقوَّة المُعاصر. وقد شمل التغيُّر نوعاً جديداً من الدولة، ونوعاً جديداً من العلم، ونوعاً جديداً من الصفة القانونية والأخلاقية للذات. ومن الضروري لفَهْم التحوُّل أن يبقى واضحاً في أذهاننا ما ينحو اللاهوت إلى إحاطته بالغموض، وهو حُصولُ أحداثٍ مُعيَّنة (من أقوالٍ ومُمارساتٍ ومشاعر)، ووجودُ قوى تمنح الشرعية وتُعطي لتلك الأحداث معنى وتجعل ذلك المعنى مُجسَّداً في مُؤسَّسات مُعيَّنة.

الدين معنى والمعاني الدينية

لا تقتصر الإشكاليات في هذا الجُزء من عرض غيرتْس لأفكاره على

(25) كان تايلر مثلاً أحد الذين طرحوا هذا السؤال في الفصل المُعَنْون "المذهب الحيوي" animism في القسم الثاني من كتابه **الثقافة البدائية**.

(26) ثَمّة وصفٌ تفصيليٌّ للمراحل التي جرى فيها إفراغ الخطاب الديني في القرن الثامن عشر من تحديد معاني مُصطلحاته بحيث تُشير إلى دين معيَّن في كتاب غَي 1973.

مُساواته لمستويين من مُستويات الخطاب (الرُّمُوز التي تستثير مشاعر مُعيَّنة، وتلك التي تضع فكرة تلك المشاعر في إطار كوني بالمحاجَّة الفكرية)، إذ يبدو أيضاً أنه يتبنّى موقف علم اللاهوت دون أن يقصد. ويحدث هذا عندما يُصرُّ على أولوية المعنى من دون النظر إلى العمليّات التي يجري تشكيل المعاني بواسطتها. يقول غيرتْس: "قد يبدو ما يُؤكِّده أيُّ دين من الأديان عن الطبيعة الأساسية للواقع غامضاً أو سطحيّاً أو - كما يحصل كثيراً - مُجافياً للمنطق، ولكن لا بُدَّ من أن يُؤكِّد الدين شيئاً إن شاء ألّا يقتصر على مجموعة من المُمارسات المألوفة والعواطف التقليدية التي نُشير لها عادة بمُصطلح النزعة الأخلاقية" (98-99).

إن مُتطلَّب التأكيد هذا مُتطلَّبٌ بريء ومنطقي فيما يبدو، ولكنه مُتطلَّب افتُتِح بواسطته حقلُ التبشير برُمَّته من الناحية التاريخية، لا سيما التبشير الأوروبي في آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية. والمُتطلَّب الداعي إلى أن **تُؤكِّد المُمارسات المألوفة شيئاً من الطبيعة الأساسية للواقع**، بحيث يُمكن دائماً إعطاء هذه المُمارسات معانيَ لا يبدو أنها من قبيل الهذر، هو الشرط الأوَّل لتقرير ما إذا كانت هذه المُمارسات تنتمي إلى "الدين". ومن هنا يُنظَر إلى من لم يتحوَّلوا إلى المسيحيَّة على أنهم في العادة إما أولئك الذين لديهم مُمارسات ولكنهم لا يُؤكِّدون شيئاً، وفي تلك الحالة يُمكن عزو المعنى لمُمارساتهم (مما يُبدي ضعفهم) أو أولئك الذين يؤكِّدون شيئاً (ربما يكون "غامضاً أو سطحيّاً أو مُجافياً للمنطق")، ولذا يُمكن إهماله. وفي الحالة الأولى، تُصبح النظرية الدينية ضرورية من أجل التوصُّل إلى القراءة الصحيحة للرمُوز الهيروغليفية(*) الصامتة التي يمارسها الآخرون في طُقوسهم، أي إلى اختزال تلك الرُّمُوز الشعائرية إلى نصوص؛ وفي الحالة الثانية تكون النظرية الدينية ضرورية للحُكم على صحّة أقوالها الكونية. ولكن لا بُدَّ على الدوام من وجود شيء خلف المُمارسات المُشاهَدة، خلف الكلمات المكتوبة، ووظيفة النظرية الدينية هي الوصول إلى الخَلْفية التي تُعطي ذلك الشيء معنى والكشف عن تلك الخَلْفية[27].

(*) أي الرموز غير المفهومة التي تحتاج إلى شخص يفكّ مغاليقها (كما حصل مع الكتابة الهيروغليفية).

(27) حلَّل أورباخ Auerbach الطريقة التي جرى فيها تحويل تصوير الأحداث إلى معانٍ على =

وهذا يعني أن غيرتْس مُحقٌّ في الربط بين النظرية الدينية والمُمارسة، ولكنه مُخطئ في جعل هذه العلاقة معرفية في جوهرها ويستطيع الذهن المُنفصل عمّا سواه أن يتعرَّف على الدين من نُقطته الأرخميدية. فالعلاقة بين النظرية الدينية والمُمارسة هي في جوهرها مسألة تدخُّل ـ مسألة تشكيل الدين في العالم (وليس في الذهن) من خلال الخطابات التعريفية وتفسير المعاني الصحيحة واستبعاد بعض الأقوال والمُمارسات وضمّ سواها. ومن هنا جاء سُؤالي المُتكرِّر: كيف تُعَرِّف الخطابات النظرية الدين فعلاً؟ ما الظروف التاريخية التي يُمكن للدين فيها

= يد اللاهوت المسيحي في دراسته الرائدة عن تصوير الواقع في الأدب الغربي، ولخَّصها في هذه الفقرة: "وُضِعَ المُحتوى الكُلّي للكتابات المُقدَّسة في سياق تفسيري كثيراً ما كان بعيداً كُلَّ البعد عن أساسها المحسوس، بحيث أُجْبِرَ القارئ أو المُستمع على توجيه انتباهه بعيداً عن الحدث المحسوس باتجاه معناه. وقد تضمَّن ذلك خطر اختفاء العُنصر المرئي لِما حدث تحت نسيج المعاني الكثيف. وليكن المثال الآتي كافياً لتمثيل عددٍ كبير من الأمثلة الأخرى: إن حادثة خلق حوّاء، الأنثى الأولى، من ضلع آدم بينما كان آدم نائماً حادثةٌ مُؤثِّرة من الناحية البصرية. وينطبق هذا القول على الجندي الذي طعن خاصرة يسوع المُعلَّق ميِّتاً على الصليب، فجرى منها الدم والماء. ولكن الإحساس البصري يبهت عند النظر إلى المعنى الرمزي عندما يربط التفسير هاتين الحادثتين في المذهب القائل إن نوم آدم صورةٌ رمزيةٌ لنوم المسيح وموته، وإن الكنيسة، أُمُّ البشرية من الناحية الروحية، ولدت من جرح المسيح (والدم والماء رمزان مُقدّسان) مثلما وُلدت أُمُّ البشرية الأولى، حوّاء، من جرحٍ في جنب آدم مُجسَّدة لحماً ودماً. وما يُدركه السامع أو القارئ... ضعيف من الناحية الحسِّية لأن الاهتمام يُوجَّه نحو سياق المعاني. ولو قارنّا عيّنات من عرض الواقع لدى اليونان والرومان، فإننا سنجد أن هذا العرض مُتكامل من حيث مُحتواه الحسّي رغم أنه أقل أهمية وتكتنفه المشاكل وأنه أضيق مدى من حيث تصوُّره للحركة التاريخية. فاليونان والرومان، لا يعرفون العداوة القائمة بين الظاهر المحسوس والمعنى، تلك العداوة التي تتخلَّل النظرة المسيحيَّة المُبكِّرة للواقع، بل تتخلّلها كُلّها" (1953: 48-49). وكما بيَّن أورباخ في بقية الكتاب، فإن النظرية المسيحيَّة في العهود المتأخرة من العصور الوسطى أسبغت على تصوير الحياة اليومية معاني رمزية مُتكرِّرة، وقُلْ مثل ذلك عن إمكانيات وجود أنواع تختلف عن غيرها من التجربة الدينية. ولنُلاحظ أن ما يدعوه أورباخ بـ "التفسير المجازي" لا يتطابق مع الرمزية. فالرمزية عنده قريبة من معنى "الأليغوري" التي يحلُّ فيها الرمز محلَّ المرموز إليه. أما في "التفسير المجازي" فإن تصوير الحادثة (نوم آدم) تصويرٌ ينكشف معناه بتصوير حادثة أخرى (موت المسيح) تكون هي معنى الحادثة الأولى. أي أن التصوير اللاحق يُحقِّق معنى التصوير السابق (يقول أورباخ إن الاصطلاح الفني هو: figuram implire) أي أن المعنى مُتضمّن في الصورة [figure].

من أن يتصرَّف على نحو فعّال بصفته طلباً لمُحاكاة الأقوال والمُمارسات الصادقة أو لمنعها، أو لإضفاء صفة الصدق عليها؟ كيف تخلق القُوَّةُ الدينَ؟

ما أنواع التأكيد أو المعنى التي يجب ربطها بالمُمارسة لتكون ديناً؟ يرى غيرتْس أن الرُّمُوز الدينية تُؤدّي وظيفة إشباع الحاجة البشرية العميقة لوجود نظامٍ عامٍّ للوجود. وهذا يعني أنَّ البشر يخافون انعدام النظام بعمق. "هناك ثلاث نقاطٍ على الأقلّ يُمكن للفوضى (التي هي سَيْلٌ من الأحداث التي لا تفتقر للتفسير فقط بل **لقابلية التفسير**) أن تُفاجئ الإنسان: في أقصى حدود قدرته على التحليل، وفي أقصى حُدود قُدرته على الاحتمال، وفي أقصى حدود بصيرته الأخلاقية" (100). ووظيفة الرُّمُوز الدينية تكمن في الاستجابة للتهديدات التي يتعرَّض لها النظام عند كُلٍّ من هذه النقاط (الفكرية، والجسمانية، والأخلاقية): "مُشكلة المعنى في كُلٍّ من هذه النواحي المُتداخلة. . .هي مُشكلة التأكيد على استحالة الهروب من الجهل والألم والظلم على المستوى الإنساني، أو مُشكلة الاعتراف بذلك على الأقل، وذلك بالتزامن مع إنكار كون هذه الأمور المُجافية للعقل أموراً يتَّصف بها العالم كلُّه. ويجري هذا التأكيد والإنكار بواسطة الرُّمُوز الدينية التي تربط وجود الإنسان بمجالٍ أوسعَ يُشكِّل وجودُ الإنسان جزءاً منه". (108).

لاحظ هنا كيف أن طريقة التفكير قد انتقلت من موقف يقول إن الدين يجب أن يُؤكِّد شيئاً مُحدَّداً عن طبيعة الواقع (مهما كان ذلك التأكيد غامضاً أو سطحيّاً أو مجافياً للعقل) إلى الفكرة الباهتة القائلة إن الدين هو في نهاية المطاف مجرّد اتِّجاه إيجابي نحو مُشكلة انعدام النظام، والتأكيد على أن العالم هو بشكل أو بآخر قابل للتفسير والتبرير والاحتمال[28]. وهذه النظرة المُتواضعة للدين (وهي نظرة كان من شأنها أن تُفزِع آباء الكنيسة الأوائل أو رجال الكنيسة في العصور الوسطى)[29] نتيجة للمجال المشروع الوحيد الذي سمح مُجتمعُ ما بعد

(28) انظر دغلس (1975: 76): "مَن لا دين له شخصٌ ليست لديه تفسيرات من أنواع معينة، أو يكتفي بحسن السلوك في المُجتمع من دون مبدأ واحد يُسوِّغ النظام الاجتماعي".

(29) عندما نشر مطران جافلُس المسيحيَّة في أوفرن وجد الفلاحين "يحتفلون على مدى ثلاثة أيام مُصطحبين معهم أضاحيهم عند حافة مُستنقع، فقال: 'لا يُمكن أن يوجد دين عند مستنقع'" (براون 1981: 125). لم يكن الدين عند مسيحيّي القرون الوسطى ظاهرة عالمية، بل كان مَوقِعاً يُنتِج الحقائق الشاملة. وكان واضحاً لديهم أن الحقيقة لا تُنتَج في كلِّ مكان.

عصر التنوير للمسيحية بملئه، ألا وهو حق الفرد بأن يُؤمن بما يشاء: فالوضع البشري مليءٌ بالجهل والألم والظُّلم، والرُّمُوز الدينية وسيلة للتعامل مع هذا الوضع تعامُلاً إيجابيّاً. ومن نتائج هذه النظرة أنها من حيث المبدأ ستُحيل كُلَّ فلسفة تُؤدّي وظيفة كهذه إلى دين (وهذا يُغيظ عقلانيّي القرن التاسع عشر)، أو تجعل من المُمكن أن يُنظر إلى الدين من الناحية الأخرى على أنه شكلٌ بدائيٌّ أقلُّ نضجاً من أشكال التعامل مع الوضع البشري (وهذا يُغيظ مسيحيّي العصر الحديث). والقول في كلتا الحالتين إن للدين وظيفة شاملة قوامُها المُعتقد مُؤشّر على الموقع الهامشي الذي يحتلُّه الدين في المُجتمع الصناعي الحديث بصفته موقعاً يُنتج معرفةً مُنظَّمةً وضبطاً شخصيّاً. وهو بهذا الشكل يقترب من مفهوم ماركس للدين على أنه أيديولوجيا ـ أي نوعٌ من الوعي الذي يختلف عن الوعي بالواقع، يقع خارج علاقات الإنتاج، ولا يُؤدّي إلى معرفة، ولكنه يُعبِّر عن عذاب المُضطهَدين ويزوِّدهم بتعزية كاذبة.

على أن لدى غيرتْس كثيراً مما يقوله عن مسألة المعنى الديني التي يصعب البتُّ فيها. فهو يقول إن الرُّمُوز الدينية لا تصُوغ مفاهيم عن نظام الوجود العام فقط، بل تكسو تلك المفاهيم بهالة من الواقعية. وهذه فيما يقول لنا هي "مُشكلة الإيمان". فالإيمان الديني يتضمَّن دائماً "قبولاً مُسبقاً لسُلطة مرجعية" تغيِّر شكل التجربة: "فوجود الحيرة والألم والمفارقة الأخلاقية ـ أي وجود مُشكلة المعنى ـ هو أحد الأشياء التي تدفع البشر للإيمان بالآلهة، أو الشياطين، أو الأرواح، أو المبادئ الطوطمية، أو بفاعلية أكل لحوم البشر الروحية. . .ولكنه ليس الأساس الذي تقوم عليه تلك المُعتقدات، بل هو أهم حقل من حُقول تطبيقاتها" (109). ويبدو أن هذا يعني أن المُعتقد الديني مستقلٌّ عن الظروف الدنيوية التي تنتج الحيرة والألم والمفارقة الأخلاقية رغم أن المُعتقد هو بالدرجة الأولى وسيلة من وسائل التعامل معها. ولكنني أرى أن هذا الرأي يُجانب الصواب لأسباب منطقية وتاريخية لأن تغيير موضوع الإيمان يُغيِّر الإيمان. وكُلَّما تغيَّر العالم تغيَّرت الأشياء التي يُؤمن بها المرء وكذلك أشكال الحيرة والمفارقات الأخلاقية التي هي جزء من هذا العالم. فما يُؤمن به المسيحي في هذه الأيام عن اللّه والحياة الأخرى والكون ليس هو ما آمن به قبل ألف سنة ـ وليست استجابته الحالية للجهل والألم والظُلم هي ما كانت عليه آنئذٍ. فالإعلاء القروسطي من شأن الألم

بوصفه نوعاً من المُشاركة في عذاب المسيح يتعارض تعارُضاً صارخاً مع المُعتقد الكاثوليكي الحديث بأن الألم شرٌّ تجب مُحاربتُه ويجب التغلُّب عليه كما فعل المسيح الشافي. وهذا الفرق يتَّصل اتِّصالاً جليّاً بعَلْمنة المُجتمع الغربي في عصر ما بعد التنوير وباللُّغة الأخلاقية التي يُجيزها المُجتمع في هذه الأيام[30].

إن مُعالجة غيرتْس للإيمان الديني، وهي معالجة تقع في صُلب مفهومه الخاص بالدين، مُعالجة مسيحية حديثة مُخصخصة ما دامت تُؤكِّد، ولأنها تُؤكِّد، على أولوية الإيمان بوصفه حالة ذهنية وليس نشاطاً أساسيّاً في هذا العالم: "إن المُسلَّمة الأساسية الكامنة تحت ما قد ندعوه بالمنظور الديني هي هي في كلِّ مكان: إن أردتَ أن تعرف فإن عليك أن تُؤمن أوّلاً" (110). ففي المُجتمع الحديث حيث تقُوم المعرفة إما على أساس الحياة اليومية التي لا دخل للمسيحية بها أو على أساس العلم الذي لا دخل للدين به، ينحو مَن يُدافع عن المسيحيَّة إلى عدم عَدّ الإيمان نتيجةً لعملياتٍ معرفيةٍ، بل إلى عَدّه شرطاً مُسبقاً لها. غير أن المعرفة التي يَعِدُ بها لن يُعاملها الناس على أنها معرفةٌ بالحياة الاجتماعية (وللإنصاف نقول إنه لا يدَّعي أن الناس سيُعاملونها على هذا النحو)، ولا على أنها معرفة مُنظَّمة بالأشياء التي يُعرِّفنا بها العلم الطبيعي. ما يدَّعيه هذا المُدافع هو أن الإيمان يُوجِد حالة ذهنية، إحساساً باليقين، وليس كياناً من المعرفة العملية. ولكن عكس العلاقة بين الإيمان والمعرفة لم يكن مُسلَّمة أساسية للمسيحيين المُتَّصفين بالعلم والتقوى مثلاً في القرن الثاني عشر، إذ لم يكن ثَمّة من تناقض واضح بين المعرفة والإيمان. بل كان الإيمان المسيحي آنذاك يقوم، على العكس من ذلك، على المعرفة ـ معرفة العقيدة اللاهوتية، والقوانين الشرعية والمُحاكمات الكنسية، وتفاصيل الصلاحيات الممنوحة لسلك الإكليرُس،

---

(30) يُعبِّر لاهوتيٌّ كاثوليكيٌّ مُعاصر عن هذه الفكرة على النحو الآتي: "يأتي التحدّي العلماني، رغم أنه يفصل كثيراً من نواحي الحياة عن حقل الدين، بتوازنٍ تفسيريٍّ أفضل: إذ تعود الظواهر الطبيعية، رغم صُعوبة فهمها أحياناً، لأسبابٍ وعمليّاتٍ يُمكن، بل يجب، التعرُّف عليها. وعلى الإنسان لذلك أن ينشغل بتحليلٍ معرفيٍّ لمعنى الألم ليتمكَّن من مُجابهته والتغلُّب عليه. ولا شكَّ في أن الوضع البشري المُعاصر، أو قُلْ وضع المؤمن على أعتاب الألفية الثالثة، بلغ مرحلة مُتقدِّمة من النضج تُمكِّنه من التوصّل إلى طريقة جديدة في التعامل مع مشكلة الألم البشريّ". (أوتييرو 1987: 124).

والصلاحيّات المُرافقة للمناصب الكنسية (على الأنفس والأجسام والأملاك)، والشُّروط التي يجب توافرها في أثناء الاعتراف ونتائج هذا الاعتراف، والقواعد التي تُنظِّم حياة الرهبانيّات المُختلفة، ومواقع الأضرحة وفضائلها، وحياة القدّيسين، وما إلى ذلك. وقد كان إتقان هذا النوع من المعرفة (الدينية) شرطاً مُسبقاً للحياة الاجتماعية الطبيعية، وكان الإيمان (المُجسَّد في المُمارسة والخطاب) مُوجِّهاً للنشاط ضمنها ـ سواءٌ من الإكليرُس الرهبانيّ أو الإكليرُس الأبرشيّ[*] أو العامَّة. ولهذا السبب اختلف شكل إيمانهم ونسيجه ووظيفته عن شكل الإيمان المُعاصر ونسيجه ووظيفته ـ وقُلْ مثل ذلك عن شكوكهم وعدم إيمانهم. وقد خضعت الفرضية القائلة إن الإيمان حالة ذهنية مُستقلَّة تتميَّز بها الأديان كافَّةً للنقاش على يد الباحثين المُعاصرين. وهكذا نجد أن نيدَم (1972) يرى أن الإيمان ليس نمطاً مُتميِّزاً من أنماط الوعي ولا هو بالمؤسسة الضرورية للمُشاركة في الحياة الاجتماعية. أما ساوثولد (1979) فيقف موقفاً مُناقضاً تماماً تقريباً، ويقول إن مسائل الإيمان تتصل بحالات ذهنية مُستقلة وأنها مُهمة في كُلّ مُجتمع من المُجتمعات لأن "الإيمان" اسم لعلاقة بين المؤمن ومقولة من المقولات، وبينه من خلال تلك المقولة وبين الواقع. بينما يُقدِّم لنا هاري (1981 : 82) في معرض نقده لنيدَم رأياً أشدَّ إقناعاً يقول "إن الإيمان حالة ذهنية، شعورٌ له أسبابه، ولكنه ينحصر بمن لديهم مُؤسسات ومُمارسات اجتماعية".

ومهما يكن من أمر، فإنني أرى أننا لن نبتعد كثيراً عن الحقيقة إذا ما قلنا إن "المُسلَّمة الأساسية" الكامنة تحت ما يُسمّيه غيرتْس بالمنظور الديني ليست هي هي في كُلّ مكان. والكنيسة المسيحيَّة هي التي شغلت نفسها بالدرجة الأولى بتعريف الإيمان وتنميته وامتحانه بوصفه شرطاً داخلياً للتديُّن الصحيح يُمكن التعبير عنه باللغة[31].

(*) الإكليرُس عبارةٌ تُطلقها الكنيسة على رجال الدين ونسائه، فتُميِّز الإكليرُس الرهبانيّ، وهو مجموعة رجال الدين المُنتظمين في الحياة الرهبانيّة في الأديرة (religious clergy) ومجموعة رجال الدين المُنتمين إلى الأبرشيات والعاملين في حقل الرعاية من دون أن يخضعوا لقانون رهبانيّ ديريّ (secular clergy). وثمّة تَمييز آخر في المسيحيَّة بين الإكليرُس والعلمانيين أو العامة (laity) الذين لم ينخرطوا في الحياة الرهبانية أو نالوا درجات الرسامة الكهنوتيّة.

(31) حاولت أن أصف ناحية من نواحي هذه العملية في أسد 1986 ب.

الدين منظوراً

تُثير المُفردات الظاهراتية التي يستخدمها غيرتْس مسألتين تُثيران الاهتمام، تتَّصل الأولى بتناسُقها والثانية بكفايتها للتعبير عن فكرةٍ معرفية(*) التوجُّه عن الدين. وأنا أرى أن هذه المُفردات تتَّفق والفكرة التي تجعل الدين أمراً يخصُّ الفرد في المُجتمع الحديث رغم عدم تناسقها من الناحية النظرية.

فغيرتْس يقول لنا إن "المنظور الديني" واحد من عددٍ من هذه المنظورات ـ منظور السليقة، والمنظور العلمي، والمنظور الاستطيقي. وهو يختلف عن منظور السليقة بأنه "يمضي إلى أبعد من وقائع الحياة اليومية، إلى مدى أوسع، فيُصحِّحها ويُكملها، ولأن اهتمامه الذي يُميِّزه عن سواه ليس هو التأثير في هذه الوقائع بل قبولها والإيمان بها. وهو يختلف عن المنظور العلمي في أنه "يُشكِّك في وقائع الحياة اليومية ليس بسبب شكٍّ مُؤسسي يُحيل حقيقة العالم المرئية إلى سلسلة لا تنتهي من الفرضيات، بل بسبب ما يرى أنه الحقائق غير الافتراضية الأوسع". وهو يختلف عن المنظور الاستطيقي لأنه "بدلاً من أن يوجِد مسافة فاصلة تفصلنا عن الوقائع الفعلية بخلقِ عالم شبيه قائم على الوهم، يُعمِّق اهتمامنا بالوقائع ويُحاول أن يخلق إحساساً بالواقعية المطلقة" (112)، أي إن المنظور الديني لا يُجافي العقل رغم أنه لاعقلاني.

من السهل بيان الاختلاف مع هذا التلخيص لِما يقع في حقل السليقة والعلم والاستطيقا[32]. ولكن النُقطة التي أُريد التركيز عليها هنا، هي أن ما

(*) المعرفية في هذا السياق (cognitivism) تُشير إلى منهج نظري يعتمد على فهم العقل من خلال الطُّرُق الكمِّيَّة الوضعية العلمية، وتصفه وصفاً يجعله أقرب إلى عضوٍ وظيفته مُعالجة البيانات.

(32) لم تصل المُحاولات الفلسفية الساعية إلى تعريف العلم إلى اتفاقٍ قوي. فقد صيغت أفكارٌ حديثةٌ في العالم الأنغلوسكسوني حول أعمال پُپَر Popper وكون ولاكَيتُس وفايرابِند وهاكنغ وغيرهم؛ وفي فرنسا نذكر أعمال باشلار وكانغلم Canguilhem. ومن الاتجاهات المُهمة مُحاولة إهمال حلِّ المُشكلة المعروفة في الأبحاث المُتَّصلة بالموضوع بمُشكلة الحدود، وهي المُشكلة القائمة على فرضية وجود منهج علمي واحد أساسي. والفكرة القائلة إن العالِم "يحيل حقيقة العالَم المرئية إلى سلسلة لا تنتهي من الفرضيات" تُثير من الاعتراضات قدْر ما تُثيره الفكرة المُكمِّلة القائلة إنه ليس في الدين مجالٌ للتجريب. إذ ثمَّة حول هذه النُقطة الأخيرة كمٌّ هائل من التجارب حتى لو لم نذهب إلى أبعد من =

يُشتمُّ من إمكانية الاختيار الذي تُوحي به كلمة المنظور مُضلِّلة عندما تُطلق على العلم والدين في المُجتمع الحديث على حدٍّ سواء: فالدين اختياريٌّ حقّاً في هذه الأيام، ولكن العلم ليس كذلك. فالمُمارسات والأساليب والمعارف العلمية تتخلَّل نسيج الحياة الاجتماعية وتخلق هذا النسيج بطُرُق لم يعد الدين يتَّبعها[33]. والدين بهذا المعنى هو حقّاً "منظور" من المنظورات (أو "اتِّجاه" كما يدعوه غيرتْس أحياناً)، أما العلم فليس كذلك. والعلم بهذا المعنى أيضاً ليس موجوداً في المُجتمعات كُلِّها، ماضيها وحاضرها. وسنرى بعد قليل المصاعب التي تجلبها منظورية غيرتْس عليه، ولكنني أحتاج قبل ذلك إلى النظر في تحليله لآليّات الحفاظ على الواقع في الدين.

يقول غيرتْس على نحو يتَّفق مع أفكاره السابقة عن وظائف الرُّموز الدينية "إن الاعتقاد بأن المفاهيم الدينية تُنبئ بالحقيقة وبأن الأوامر الدينية على صواب ينشأ على نحوٍ ما في أثناء أداء الطقوس، أي في السلوك المُخصَّص للدين". (112). والفقرة التي أخذ منها هذا الاقتباس تتأرجح جيئةً وذهاباً بين مغامرات فكرية اعتباطية حول ما يدور في وعي المشاركين في الطقوس وأقوالٍ لا أساس لها حول الطقس باعتباره نوعاً من طبع الصور في الذهن. وقد يبدو ذلك للوهلة الأولى مزجاً غريباً للسيكولوجية الاستبطانية والسيكولوجية السلوكية ـ ولكن هذين النوعين، كما بيَّن ڤيغوتسكي (1978: 58-59) مُنذ وقت طويل، لا يتعارضان

= تاريخ الزُهد المسيحي. كذلك فإن الزعم بأن الفنَّ يُوجِد "مسافة فاصلة تفصلنا عن الوقائع الفعلية بخلقِ عالمٍ شبيهٍ قائم على الوهم" لن يُسلِّم به جميع الكُتّاب والفنّانين. فعندما يقول الناقد الفنّيُّ جون بيرغر مثلاً في مقالته البديعة "لحظة التكعيبية" إن التكعيبية "غيَّرت طبيعة العلاقة بين الصورة المرسومة والواقع، وإنها عبَّرت بذلك عن علاقة جديدة بين الإنسان والواقع". (1972: 145)، فإننا نتعلَّم شيئاً حول اهتمام التكعيبية بإعادة تعريف الواقعية البصرية.

(33) أودُّ أن أؤكِّد ـ لئلّا يخضع القرّاء لإغراء الظنّ بأنني أتحدَّث عن التكنولوجيا (التطبيق العمَلي) وليس العلم (النظرية) بينما لا يهتمّ غيرتْس إلّا بالعلم النظري ـ أن أيَّ محاولة لإقامة حدٍّ فاصل تماماً بينهما يقوم على نظرة بالغة التبسيط للمُمارسة التاريخية للنوعين. (انظر موسون وروبنسن 1969). والرأي عندي هو أن العلم والتكنولوجيا يُشكِّلان معاً بُنية الحياة العصرية على المُستويين الفردي والجماعي على نحو لا يفعله إلا إذا أُفرغ الدين من معناه.

ما داما يفترضان أن الظواهر السيكولوجية ما هي في الأساس إلّا نِتاج البيئات المُحفِّزة المُختلفة.

يفترض غيرتْس أن وظيفة الطقوس هي توليد القناعة الدينية ("يتوصَّل البشر إلى الإيمان في أثناء أدائهم لهذه الفصول الدرامية المُؤثِّرة" [114])، ولكنه لا يُفسِّر لنا كيف يحصل ذلك ولماذا. وهو يعترف في الواقع بأن هذه الحالة الدينية لا تحصل في كُلِّ طقس ديني: "ليست كلُّ العروض الثقافية دينية بطبيعة الحال، والحدُّ الفاصل بين العروض الدينية والعروض الفنية، أو حتى السياسية، يصعب وضعه بينها عمليّاً في كثير من الأحيان لأن الأشكال الرمزية، شأنها شأن الأشكال الاجتماعية، يُمكنها أن تُؤدّي وظائف مُتعدِّدة" (113). ولكن يبقى السُؤال مطروحاً: ما الذي يضمن استجابة المُشارك في العروض للأشكال الرمزية على النحو الذي يُؤدّي إلى الإيمان ما دام الحدّ الفاصل بين المنظور الدينيّ وغير الدينيِّ ليس من السهل وضعه؟ أليس من الواجب وجود القدرة والإرادة المُؤدِّيتين إلى اتخاذ الموقف الديني قبل بدء الطقوس؟ وهذا بالضبط هو الذي يجعل نموذج الدافع والاستجابة البسيط لكيفية عمل الطقوس فاشلاً. وإن صحَّ ذلك، فإن الطقوس بمعنى العروض الدينية لا يُمكن أن تكون هي المحلّ الذي يحصل فيه الإيمان، بل هي الطريقة التي يعرِض فيها الإيمان نفسه (حرفيّاً). وإن أردنا أن نفهم كيف يتمّ ذلك، فإن علينا ألّا نكتفي بتفحُّص العُروض الدينية نفسها بل المجال الأوسع لكُلّ أنشطة الضَّبط، والأشكال المُؤسَّسية للعلم والمُمارسة التي تتشكَّل فيها المشاعر وتدوم، والتي تتعيَّن من خلالها إمكانيات الوصول إلى الحقيقة ـ كما كان أوغسطين قد أدرك بوضوح.

كنتُ قد أشرتُ غير مرَّة إلى حرص غيرتْس على تعريف الرُّموز الدينية وفق معايير شاملة معرفية ليُميِّز المنظور الديني عن غيره من المنظورات. ويُمكِّنه فصله للدين عن العلم والسليقة والإستطيقا والسياسة وما إلى ذلك من الدفاع عن الدين ضدَّ تُهمة اللاعقلانية. فإن كان للدين منظورُه الخاص به (حقيقتُه، كما كان دوركهايم سيقول) ووظيفتُه التي لا غنى عنها لأنه في جوهره لا يتنافس مع سواه، فإنه لا يُمكن اتِّهامه بتوليد وعيٍ زائف. ولكن هذا الدفاع مُلْبِسٌ على نحوٍ ما، فالرُّموز الدينية تخلق مشاعر يبدو أنها واقعية على نحو فريد، كما لاحظ غيرتْس. فهل هذه وجهةُ نظرِ شخصٍ يتّصف بقَدْر معقول من الثقة (عليه دائماً أن

يعمل وسط الاحتمالات التاريخية الكثيفة) أم وجهة نظر المُلاحِظ المُتشكِّك (الذي يستطيع النفاذ من طُرُق تمثيل الواقع إلى الواقع نفسه)؟ ليس الجواب واضحاً أبداً. والجواب ليس واضحاً لأن هذا التناول الظاهراتي لا يجعل من السهل علينا أن نَنْظُر فيما إذا كانت التجارب الدينية ترتبط بشيء في العالم الواقعي الذي يعيش فيه المُؤمنون، وإن كانت ترتبط فإلى أيِّ مدى وكيف. ويعود هذا في جانب منه إلى مُعاملة الرُّمُوز الدينية مُعاملة تُصادر على المطلوب فتجعلها شرطاً مُسبقاً للتجربة الدينية (التي يجب أن تكون، مثلها مثل غيرها من التجارب، تجربة حقيقية)، وليس على أنها شرط من شروط التعامل مع الحياة.

يُحاول غيرتْس في الجُزء الأخير من مقالته أن يربط المنظور الديني بمنظور السليقة البشرية بدلاً من الفصل بينهما ـ وتكشف النتيجة عن غُموضٍ يقع في الصميم من منهجه برُمَّته. فهو يقول، مُستشهداً بالباحث شُتْس Shutz، إن العالم اليومي الذي تتعامل معه السليقة البشرية وتملأه الأفعال العملية مُشترك لكُلّ البشر لأن بقاءهم يعتمد عليه: "فقد لا يكترث الإنسان، بل قد لا تكترث جماعات كبيرة من البشر، بالأمور الجمالية أو الدينية أو التحليلات العلمية، ولكن هذه الجماعات لا يُمكنها البقاء من دون السليقة البشرية" (119). ثم يقول لنا بعد ذلك إن الأفراد يتحرَّكون "جيئةً وذهاباً بين المنظور الديني ومنظور السليقة البشرية" (119). ويقول إن هذين المنظورين يبلغ من اختلاف أحدهما عن الآخر أنه لا يُمكن وصل الفجوات الثقافية الفاصلة بينهما إلّا "بقَفْزات كيركغاردية" (120). وهنا تأتي الخاتمة الظاهراتية: "يكون الإنسان قد تغيَّر ـ بعد 'القفزة' الشعائرية. . . التي أوصلته إلى إطار المعاني التي تُحدِّدها المفاهيم الدينية، وبعد انتهاء الطُّقُوس والعودة إلى عالم السليقة البشرية ـ اللهمَّ إلّا إذا فشلت التجربة في التأثير فيه، كما يحصل أحياناً. **ومثلما يتغيَّر ذلك الإنسان يتغيَّر عالم السليقة البشرية أيضاً**، لأن هذا العالم لا يُرى الآن إلّا بصفته شكلاً جزئيّاً من واقع أشمل يُصحِّحه ويُكمله" (122؛ التأكيد من عندي).

إن هذا الحديث عن المنظورات المُتقلِّبة والعوالم المُتغيِّرة حديث مُحيِّر ـ كما هو الحال عند شُتْس نفسه. وليس من الواضح على سبيل المثال ما إذا كان الإطار الديني وعالم السليقة البشرية اللذَيْن يتقلَّب الفرد بينهما مُستقلَّين عن بعضهما. فمُعظم ما قاله غيرتْس في بداية مقالته يُوحي بأنهما مُستقلّان (انظُر:

ص92)، وقوله إن السليقة البشرية ضرورية لبقاء كُلِّ فرد من أفراد البشر يُقوّي هذا التفسير. لكنَّ غيرتْس يُوحي أيضاً بأن المُؤمن يتغيَّر عندما يتغيَّر منظوره، وأنه عندما يتغيَّر يتعرَّض عالم السليقة لديه إلى التغيير والتصحيح. وهذا يعني أن عالَم السليقة غير مُستقلٍّ عن تحرُّكاته. ولكن يبدو لنا من كلام غيرتْس أن عالَم الدين مُستقلٌّ لأنه مصدر التجربة المُتميِّزة عن غيرها التي يمرُّ بها المؤمن، ولأنه من خلال تلك التجربة، مصدر التغيُّر الذي يحصل لعالم السليقة. وليس ثَمّة من إشارة في أي موضع من المقالة إلى أن عالم الدين (أو منظوره) يتأثَّر بالتجربة في عالم السليقة.

وتتفق هذه النُّقطة الأخيرة مع المنهج الظاهراتي الذي تتميّز الرُّمُوز الدينية فيه عن كُلِّ ما عداها بحيث تُشكِّل مجالاً دينيّاً مُستقلّاً. ولكن هذا المنهج في سياقنا الراهن يُجابه القارئ بمُعضلة: فعالَم السليقة يشترك فيه كلُّ البشر، وهو مُنفصلٌ تمام الانفصال عن عالَم الدين، الذي يختلف بدوره من مجموعة إلى أخرى من البشر مثلما تختلف ثقافة من الثقافات عن ثقافة أخرى. ولكن تجربة عالَم الدين تُؤثِّر في عالَم السليقة. وهذا يعني أن تميُّز العالَمَيْن يتعرَّض للتعديل بحيث يختلف عالَم السليقة من مجموعة بشرية إلى أخرى كما تختلف ثقافة من الثقافات عن سواها. وتنتج هذه المُعضلة من فلسفة ظاهراتية غامضة يكون الواقع فيها هو المسافة الفاصلة بين المنظور الاجتماعي للفاعل وبين الحقيقة، وهي مسافة لا يستطيع قياسها إلا المُلاحِظُ المُستقلُّ من عليائه، كما يكون هذا الواقع في الوقت نفسه هو المعرفة الفعلية بعالَم مُشكَّلٍ اجتماعيّاً مُتاحٍ لكُلٍّ من الفاعل والمُلاحِظ، ولكنه لا يُتاح للأخير إلا عبرَ الأوّل[34].

(34) يبدو من مقدمة غيرتْس لمجموعة مقالاته التي نشرها في سنة 1983 أنه يُريد التخلُّص من هذا المنهج القائم على المنظور: "لم يتوقف الجدل الدائر حول ما إذا كان [الفنّ] صنفاً category قابلاً للاستعمال في السياقات 'غير الغربية' أو 'السابقة للعصر الحديث' حتى عند مقارنة هذا الجدل بمُجادلات مُشابهة تتعلَّق بالدين والعلم والآيديولوجيا أو القانون. غير أن هذا الجدل ظلَّ جدلاً عقيماً على نحوٍ خاص. وسواءٌ أرغبتَ بأن تسمّي جدار كهفٍ من الكهوف رُسِمَتْ عليه صورٌ مُتداخلةٌ لحيوانات ثابتة برجَ معبدٍ شُكِّل على شَكْل قضيب، أو درعاً كُسي بالريش، أو لفافةً خُطَّ عليها كلام ما، أو وجهاً مُوشوماً، فإن **الظاهرة** تبقى لديك لكي تنظر فيها، مع الإحساس بأن إضافة نظام تبادل الكولا kula exchange أو **كتاب يوم الحساب** =

الخاتمة

قد نتعلَّم من هذه المُعضلة شيئاً يُفيدنا في تقييم استنتاج غيرتْس الذي قال فيه بثقة: "إن الدراسة الأنثروبولوجية للدين تستلزم مرحلتين: مرحلة تحليل نظام المعاني المُجسَّدة في الرُّمُوز المُشكِّلة للدين نفسه، والثانية ربط هذه النُّظُم بالعمليات النفسية وعمليات البُنية الاجتماعية" (125؛ التأكيد من عندي). قد يبدو هذا القول معقولاً جدّاً، ولكن ما أشدّ بُعده عن الصواب رغم ذلك! فإن فُهمت الرُّمُوز الدينية على غِرار الكلمات على أنها وسائط لنقل المعنى، فهل يُمكن تحديد معانيها على نحو مُستقلٍّ من شكل الحياة التي تُستعمل فيها؟ وإن أُخذت الرُّمُوز الدينية على أنها بصمات تدلّ على نصٍّ ديني، فهل يُمكننا أن نعرف ماذا تعني من دون النظر إلى حقول الدراسة الاجتماعية التي تُمكِّننا من الحصول على معانيها؟ وإن اعتبرنا الرُّمُوز الدينية مفاهيم تُنظِّم التجارب، فهل

= Doomsday Book تعني تخريب السلسلة. والسؤال ليس هو ما إذا كان الفن (أو أي شيءٍ آخر) ظاهرة عالمية؛ بل هو ما إذا كان بوسع المرء أن يتحدَّث عن فنّ الحفر في غرب أفريقيا أو عن الرسم على سعف النخيل في غينيا الجديدة، أو عن عمل الصور في القرن الخامس عشر [في إيطاليا] أو عن نظم الشِّعر المغربي حديثاً يجعل بعضها يلقي الضوء على بعضها الآخر". (1983: 11؛ التأكيد من عندي). والجواب عن السؤال لا بُدَّ في رأيي أن يكون: نعم، يجب على المرء أن يُحاول التحدُّث عن أشياء مُختلفة من حيث علاقة بعضها ببعضها الآخر، ولكن ما فائدة الإتيان بسلسلة من الأشياء التي يُمكن للغربي المثقَّف أن يرى أنها أمثلة على **ظاهرة** الفن؟ لا شكَّ في أن أيّ شيءٍ يُمكن أن يُلقي الضوء على شيءٍ آخر. ولكن أليست الحقيقة هي أن الاستنارة بذلك الضوء (في مقابل التعرُّف عليه) **قد** لا تحصل إلّا إذا تخلّى المرء عن المنظور التقليدي أو السلسلة المُشكَّلة مُسبقاً لإجراء المُقارنة الانتهازية؟ فكِّر على سبيل المثال بكتاب هوفستاتر الرائع: **غودل، إشر، باخ** (1979). [نظام تبادل الكولا نظام للتبادل التجاري ما بين قبائل پاپوا غينيا الجديدة. لمزيدٍ من التفاصيل انظر http://en.wikipedia.org/wiki/Kularing. أما **كتاب يوم الحساب** فقد كان كتاباً جُمعت فيه بأمر من الملك وليم الفاتح إحصاءات عن الأراضي والأملاك الخاضعة للضريبة في إنغلترا في القرن الحادي عشر. وأما كتاب هوفستاتر فهو من الكُتُب المُهمة، ويتناول فيه المؤلف شخصيات عالم الرياضيات كورت غودل والفنان ماورِتْس كورنيلس إشر والموسيقار يوهان سِباسْتيَن باخ. وفائدة الإشارة إليه هو أنه يتناول في الظاهر شخصيات لا تجمع بينها علاقة ظاهرة، ولكن المُؤلِّف يستعملها على نحوٍ يُفيد في تطوير أفكارٍ مُتناسقة عن مفاهيم أساسية في الرياضيات والتناظر والذكاء. انظر http://en.wikipedia.org/wiki/G%C3%B6del,_Escher,_Bach ـ المترجم]

يُمكننا قول الكثير عنها من دون النَّظر في الكيفية التي تقرَّرت فيها وظيفتها هذه؟ وحتى لو قيل إن ما نُجرِّبه من خلال الرُّمُوز الدينية ليس هو في جوهره العالم الاجتماعي بل العالم الروحي[35]، فهل يُمكننا التأكيد بأن الظروف القائمة في العالم الاجتماعي لا دور لها في جعل ذلك النوع من التجربة مُمكناً؟ وهل يفتقر مفهوم التدريب الديني للمعنى تماماً؟

أنا أرى أن المرحلتين اللتين اقترحهما غيرتْس مرحلة واحدة. فالرُّمُوز الدينية ـ سواءٌ أنظرنا إليها على أنها أدواتٌ تواصلية أو معرفية، وسواءٌ اعتبرناها أدواتٍ تهدينا إلى التصرُّف السليم أو أدواتٍ للتعبير عن العواطف ـ لا يُمكن فَهْمها فَهْماً مُستقلّاً عن علاقتها التاريخية بالرُّمُوز غير الدينية أو عن تبدّيها في الحياة الاجتماعية وتعبيرها عن تلك الحياة، حيث يحتلُّ العمل والقُوَّة موقعاً حاسماً على الدوام. وما أريد التأكيد عليه هو أن الرُّمُوز الدينية ليست فقط وثيقة الصلة بالحياة الاجتماعية (ولذا فإنها تتغيَّر بتغيُّرها) أو أنها تدعم في العادة القُوَّة السياسية المُهيمنة (وتُعارضها أحياناً)، بل إن المُمارسات والخطابات المُختلفة لا تنفصل عن هذا الحقل الذي تكتسب فيه التمثيلات الدينية (مثل غيرها من التمثيلات) هُويتها ومصداقيتها. ولكن هذا لا يعني أن معاني المُمارسات والأقوال الدينية سنجِدُها في الظواهر الاجتماعية، بل يعني أن إمكانية وجودها ومكانتها المرجعية يُمكن تفسيرهما على أنهما من نِتاج قوى تاريخية مُعيَّنة وحقول دراسة مُنفصلة. ولذا فإن على الأنثروبولوجي الراغب في دراسة دين معيَّن أن يبدأ من هذه النقطة، وأن يفكَّ الأحزمة التي تلفُّ المفهوم الشامل الذي يضعه تحت مسمى "الدين" ليتناول عناصره المُختلفة وفقاً لطبيعته التاريخية.

وأودّ أن أنبِّه أخيراً إلى أن بعض القُرّاء المُتسرِّعين قد يستنتجون أن حديثي عن الدين المسيحي يميل باتجاه المنظور التسلُّطي، المركزي، النخبوي، ولذا فإنه لا يأخذ في الحسبان آراء أصحاب المذاهب المُختلفة، والحركات الفلّاحية المُقاوِمة، وكلّ أولئك الذين لا تستطيع الكنيسة التقليدية السيطرة عليهم. أو قد يستنتج هؤلاء القرّاء ما هو أسوأ من ذلك، وهو أن حديثي لا يعني شيئاً لأتباع

(35) انظر الفصل الأخير من إفنز برجرد 1956، وخاتمة إفنز برجرد 1965.

المذاهب المحلية للأديان التي ليست لها سُلطة مركزية، بل تقوم على أساس التسليم الإرادي، ولا تخضع للضَّبط المذهبي كالهندوسية. وسبب هذا الاستنتاج سوء فُهم هذا الفصل والظن أنه محاولة للدعوة إلى وضع تعريف أنثروبولوجي أفضل من ذلك الذي جاء به غيرتْس. لا شيء أبعد من ذلك عن مقصدي! وإذا ما لاح أن جُزءاً كبيراً من هذا الفصل أقرب إلى الاستعراض المُوجز لتحوُّلات المسيحيَّة من العصور الوسطى حتى الوقت الحاضر فليس ذلك لأنني حصرت أمثلتي الإثنوغرافية بدين واحد حصراً تعسفياً. فقد كان هدفي هو إثارة إشكالية وضع تعريف أنثروبولوجي للدين بإحالة ذلك الجُهْد إلى تاريخ مُعيَّن للمعرفة والقوَّة اللتين تُشكِّل العالم الحديث منهما (مع ما في ذلك من فَهْم خاص لماضينا ومستقبلنا المشروعين)[36].

(36) هذه الجهود لا تتوقف. فكما ذكر تامبايا Tambiah (1990: 6) في الفصل الأول من دراسة حديثة مُمتعة له: "سأحاول فيما يلي أن أُبيِّن أن الصفة المُميِّزة للدين بصفته مفهوماً عاماً من وجهة النظر الأنثروبولوجية العامة لا تكمن في حقل الإيمان "وتفسيره العقلاني" لكيفية عمل الكون، بل بالوعي الخاص بوجود المتعالي وبأفعال التواصل الرمزية التي تسعى لتحقيق ذلك الوعي وللعيش بمقتضى ما يقوله لنا".

الفصل الثاني

تطوُّر مفهوم الطُّقوس

ما يسعى الفعل الرمزي إلى السيطرة عليه هو بالدرجة
الأولى مجموعة من الحالات الذهنية والأخلاقية.
غدفري لينهارت: **الألوهية والتجربة**

لن يجد أيُّ مُشتغل بالإثنوغرافيا صُعُوبةً تُذكر في التعرُّف على الطُّقُوس عندما يراها لأن الطُّقُوس أفعال رمزية بالمُقارنة مع الأفعال التي يُقصد منها تحقيق غرض ما في حياتنا اليومية. وقد نختلف حول تفسيرها أو لا نكون واثقين منه، ولكننا لا نختلف في تحديد طبيعة الظاهرة ذاتها (سكوروپسغي Skorupski 1976). ولكن هل كان هذا هو الوضع دائماً؟ متى بدأنا، نحن الأنثروبولوجيين، بالحديث عن "الطُّقُوس"؟ ولماذا قرَّرنا الحديث عنها على النحو الذي نفعله الآن؟ سأُحاول في هذا الفصل أن أُجيب عن هذه الأسئلة بطريقة استكشافية على أمل أن يُساعدنا ذلك في تحديد بعض الشروط المفاهيمية المُسبقة لتحليلاتنا المُعاصرة للدين. ولا بُدَّ لي من التأكيد على أن غرضي الأساسي ليس انتقاد النظريات الأنثروبولوجية الخاصة بالطُّقُوس ولا أن أتقدَّم بنظريات بديلة أو أن أدعم نظريات كهذه، بل أن أحاول اكتشاف التغيُّرات التاريخية التي قد تكون ساعدت على جعل مفهومنا المُعاصر للطُّقُوس مقبولاً.

سأبدأ بالنظر في بعض الأقوال الموجودة في الموسوعات القديمة الخاصة بالموضوع لأنها قد تُعطينا إشاراتٍ تخصُّ التغيُّرات التي تستحقُّ البحث، ثم أتوسَّع في بعض الأمور التي تتكشَّف من هذا النظر بمُناقشة التطوُّرات التي

حصلت في القرون الوسطى وأوائل العصر الحديث، وأخيراً أُقدِّم بعض التعليقات المُوجزة على بعض الكتابات الأنثروبولوجية الحديثة. والفكرة العامة التي أتقدَّم بها هي أن التغيُّرات التي تحصل في البنى المُؤسَّسية وفي تشكيلات الذات تُمكّننا من الحديث عن مفهومٍ للطُّقُوس يتَّصف بالشمول.

أُؤكِّد ثانيةً على أن المُلاحظات الآتية، ليست سوى استكشافات أوّلية في حقلٍ شاسع، ولا يُقصد منها سوى أن تكون خُطُوات أولى في بحث تاريخي يتناول الظروف التي جعلت الطُّقُوس بمعناها المُعاصر ظاهرة يراها علم الأنثروبولوجيا الحديث ويُقيم النظريات حولها.

تعريفات مُتغيِّرة

كان ثَمّة في الطبعة الأولى من **الموسوعة البريطانية** التي نُشرت في إدِنْبَرة سنة 1771 مدخلٌ موجزٌ يُعرِّف مُصطلح ritual ("الطُّقُوس") على النحو الآتي: "كتابٌ يُحدِّد ترتيب الشعائر الدينية وأسلوب إقامتها وأداء بنود خدمة القدّاس في كنيسة مُعيَّنة أو في أبرشيّة، أو لدى رهبانيّة مُعيَّنة، وما شابه ذلك". وقد وسّعت الطبعةُ الثالثة (1797) هذا المدخل ليَضمَّ عن طريق المُماثلة إشارةً إلى الشعائر الدينية في العالم الكلاسيكي:

> كتابٌ يُحدِّد ترتيب الشعائر الدينية وأسلوب إقامتها وأداء بُنود خدمة القدّاس في كنيسة مُعيَّنة أو في أبرشيّة، أو لدى رهبانيّة مُعيَّنة، وما شابه ذلك. وكان للوثنيّين القدماء طُقوسٌ تضمَّنت ما توجَّب عليهم أداؤه من شعائر واحتفالات عند بناء مدينة أو تكريس معبد، وعند تقديم الأضاحي أو أداء مراسم التأليه، وعند قسمة الكيوريا(*)، والقبائل والمناطق الانتخابية، وفي كُلّ احتفالاتهم الدينية بوجه عام. وهُناك عدد من الفقرات في كتاب كَيتو Cato **في الفلاحة** *De Re Rustica* يُمكن أن تُعطينا فكرة عن طقوس القدماء.

(*) curiae: كانت الكيوريا في الإمبراطورية الرومانية طائفة من السكان أقرب إلى القبيلة، ثم أخذت الكلمة تُطلق مجازاً على المكان الذي يلتقي فيه أفرادها لمُناقشة ما يُهمُّهم من الأمور.

كذلك كان في الطبعة الأولى مدخلٌ عن "الطقس"(*): "الطقس عند الرهبان يعني أسلوب أداء الخدمة الدينية في هذا البلد أو ذاك"، أي أن الاصطلاحين يُكمِّل أحدهما الآخر مع أن الموسوعة تُميِّز بينهما.

وقد تكرَّر هذان المدخلان كما هما في الطبعات الرابعة حتى السابعة (1852)، ثم اختفيا بعد ذلك إلى أن ظهرت الطبعة الحادية عشرة في سنة 1910، وفيها نجد مدخلاً جديداً تماماً تحت كلمة ritual. ويتشكَّل هذا المدخل من خمسة أعمدة طويلة مُقسَّمة إلى أقسام فرعية لكلٍّ منها عنوان مُستقلّ: "العُنصرُ السحريُّ في الطُّقُوس"، و "تفسير الطُّقُوس"، و"التغيُّرات في الطُّقُوس"، و "تصنيف الطُّقُوس [rites]"، و"الطُّقُوس [rites] السلبية". وقد استُكمِلت هذه المقالة بقائمة وافية من المراجع منها إحالات إلى أعمال تايلر، ولانغ، وفريزر، وروبرتسن سمث، وهيوبرت، وماوس Mauss، وإلى أعمالٍ إثنوغرافية لكلٍّ من سپنسر، وغِلِن، وكُشِنْغ.

ويبدو من طول مدخل سنة 1910 هذا أن ما أصبح يُعرف عن الطُّقُوس بوصفها ظاهرة ثقافية فاق بكثير ما كان معروفاً في القرن الثامن عشر. ولكن ما نحصل عليه الآن في الواقع شيءٌ جديد تماماً، شيءٌ لم تُحاول الصِّيَغ الأولى مُعالجته. ومع أن كثيراً من الأمثلة التي استَشهدَت بها المقالة تعود إلى فرضيات تطوُّرية، فإن الأسئلة الرئيسة التي شغلت الأنثروبولوجيين فيما بعد أُثيرت فيها. وتُبيِّن المقالة أن الطُّقُوس لم تكن مقصورة على المسيحيَّة أو الأديان التي حلَّت المسيحيَّة محلَّها.

أخذت الطُّقُوس الآن تُعدّ جزءاً أساسيّاً من كُلِّ دين، نوعاً من السلوك الروتيني الذي يرمز إلى شيءٍ ما أو يُعبِّر عنه، وبذا تختلف علاقته بالوعي الفردي

(*) كلمة rite (طقس) باللغة الإنغليزية اسم يُجمع على rites (طُقُوس). أما كلمة ritual فيُمكن أن تكون صفة من rite وأن تكون اسماً مُستقلّا بذاته. فإن كانت اسماً (كما هو الحال في المدخل المُقْتبس من **الموسوعة البريطانية**) فإن ترجمتها بالكلمة المُفْردة "طقس" يجعلها تلتبس بالكلمة الأخرى. ولذا ترجمتُها بصيغة الجمع لأنها تعني "نظاماً من الطُّقُوس" وليس طقساً واحداً بعينه.

والنظام الاجتماعي. وهذا يعني أن الطُّقُوس لم تَعُد نصّاً يُنظِّم المُمارسة، بل مُمارسةٌ يُمكن تفسيرها على أنها ترمز لشيء **قابل للتعريف لغويّاً**، ولكنه حَدَثٌ مفهومٌ ضمنيّاً.

تربط مقالة سنة 1910 طبيعة الطُّقُوس الرُوتينية المُتكرِّرة بالوظائف النفسية والاجتماعية:

> الطُّقُوس في الدين كالعادة في الحياة، ومُسوِّغاتُهما مُتشابهة. فهي تجعل تركيز الاهتمام على القضايا الحيوية مُمكناً بوضعها وظائفَ ثانويةً في نمطٍ سلوكيٍّ لا جُهد فيه. . .وكما أن الهدفَ الرئيسَ من العادة تحقيقُ التوازن الجسماني. . فإن الهدفَ الرئيسَ للروتين الديني تنظيمُ الأنشطة الضرورية لاستقراره واستمراره بصفته مُؤسَّسةً اجتماعية.

لكن بما أن الطُّقُوس ذاتُ طبيعة رمزية فإنها ليست وقفاً على الدين. والمفهوم الذي تشرحه مقالة سنة 1910 يقبل الفكرة القائلة إن الأفعال الرمزية جُزء لا يتجزَّأ من الحياة اليومية لأنها أساسية في أيِّ نظام من الأدوار المُتشابكة، ومن ثمَّ فإنها ضرورية للبنية الاجتماعية بكاملها:

> إن استعمال هذه المجموعة من الرُمُوز التقليدية أو تلك ضروري جدّاً للمُحافظة على العلاقات المُتبادلة بين أتباع المذهب الواحد. ويشمل ذلك على سبيل المثال استعمال عبارات مفهومة حسنة الصياغة، أو ـ على الأقل ـ استعمال أصوات ومناظر أو حركات أخذت تعني بحكم العادة المُتَّبعة ما يهدف المُجتمع الديني لتحقيقه والوسائل المُتَّخذة لذلك. وبذا يتوسَّع اصطلاح الطُّقُوس، بمعنى الروتين الاحتفالي المُحدَّد، ليشمل الروتين المُتّبع خارج إطار الدين.

وهذا التركيز على الطُّقُوس، بوصفها سلوكاً رمزيّاً قد لا يكون دينيّاً، أمرٌ حديث العهد تماماً رغم أن بعض الأفكار الأخرى ليست كذلك. وربما كان أهمُّ فَرقٍ بين المفهوم المُتعلِّق بالرمز هنا وذلك الذي نجده في الكتابات الأنثروبولوجية التي ظهرت فيما بعد، يعتمد على نظريات التفسير المُتقدِّمة التي استُخدِمت في بعض هذه الكتابات. ويتشابه المفهومان في اعتبار الطُّقُوس سلوكاً ذا دلالات رمزية ـ أي بكونه نشاطاً يختلف عن السلوك العملي، أي عن السلوك الفعّال. وهذه الفكرة هي ما نفتقده في أقدم مدخلٍ عن الموضوع في **الموسوعة**

البريطانية، أو فَلْنَقُلْ إن الموسوعة لا تُعبِّر عنها تعبيراً صريحاً. لكن هناك فكرة أخرى أساسية في مدخل سنة 1771 أصبحت هامشية في صيغة سنة 1910، وهي أن الطُّقُوس دليلٌ يُسترشَد به.

هذا المفهوم الذي يجعل الطُّقُوس كتاباً يبيِّن كيفية أدائها أقدمُ من القرن الثامن عشر بكثير. فقد ظهرت الطُّقُوس منذ القرن التاسع ولو أنها انحصرت في الأديرة (سغلر 1967). ويقول **قاموس أوكْسْفُرد للغة الإنغليزية** إن كلمة ritual لم تدخل اللغة الإنغليزية بوصفها اسماً يدلُّ على ترتيب فقرات خدمة القدّاس أو على الكتاب الذي يضُمُّ هذه التوجيهات إلّا في منتصف القرن السابع عشر. وما يُهمُّنا ذكره هنا أن الكنيسة الكاثوليكية كانت قد أصدرت في سنة 1614 الصيغة المُعتمدة الأولى من الطُّقُوس الرومانية [أي الكاثوليكية] (كُرُس 1974: 1189). ومن المعلوم طبعاً أن الكلمة لا تزال تُستعمل للدلالة على كُرّاسات الصلاة لدى بعض الجهات. لكن حلَّ محلَّ هذا المعنى في هذه الأيام في لُغة مُعظم الناس غير المُتديِّنين مفهومٌ للطُّقُوس يجعلها تدلُّ على الرُّمُوز المُؤدّاة أداءً. وبذا تُصبح كلمة ritual مُرادفة لكلمة rite من الناحية الفعلية، وهذا يُفسِّر عدم إفراد مدخل مستقلٍّ لكلتا الكلمتين في الطبعات المُتأخرة من **الموسوعة البريطانية** على غِرار ما كان موجوداً في الطبعات الأولى[1].

يرتبط هذا التحوُّل في استعمال كلمة ritual من كلمة تدلُّ على كتابٍ (يتضمَّن نُصُوصاً يتوجّب نطقُها وإرشاداتٍ تُشير إلى كيفيَّة نُطقِها وإلى من ينطقُها والحركاتِ التي تُرافقُها، إلخ) إلى كلمةٍ تدلُّ على سلوكٍ شبيهٍ بالنصِّ بتحوُّلاتٍ تاريخية أخرى. ومن هذه التحوُّلات، نظرةٌ سادت في القرن التاسع عشر مُؤدّاها أن الطُّقُوس أشدُّ بدائية من الأساطير، وهذه نظرةٌ تُحيل المذهب الإصلاحي[*] القائل إن الإيمان يجب أن يُعطى قيمة أعلى من المُمارسة إلى سياقٍ تاريخي علماني[2]. وهكذا

(1) ويُفسِّر أيضاً استعمال الأنثروبولوجيين للكلمتين دون تمييز بينهما. انظر على سبيل المثال: ج. س. لافونتين 1985.

(*) نسبة إلى "حركة الإصلاح" التي جاءت بالبروتستنتية في أوائل القرن السادس عشر.

(2) كان اهتمام روبرتسن سْمِث بالشروح الكتابية هو الذي أعطى علم الأنثروبولوجيا في العصر الحديث أول نظرية شاملة عن الطقوس، كما لاحظ فرانْتْس شتاينر (1956).

نجد أن مدخل سنة 1910 يقول:

> من الحقائق القيّمة التي أكَّد عليها المرحوم روبرتْسُن سْمِث . . . أن الطُّقُوس في الأديان البدائية هي التي تُوجِد الأساطير وتمنحها الحياة، وليس العكس. ولا يُمكن الاستغناء عن التراث الديني بطبيعة الحال، فقد احتاج مُجتمعٌ مثل المُجتمع الأسترالي مثلاً، بعد أن وصل مرحلةً كان لديه فيها طبقةٌ من الكهنة، إلى **أوكنيراباتا** أو "مُعلِّم أكبر" خاص به. . . . غير أن وظيفة هذا الخبير اقتصرت على إصدار قواعد القيام بالأفعال الدينية. وإذا تضمَّنت المعلومات التي يُقدِّمها قصصاً دينية، فإن سببها الأول فيما نُقدِّر هو أن الروايات الخاصة بأفعال الكائنات الإلٰهيّة وطُرُق تمثيل تلك الأفعال تدخل في الطُّقُوس بوصفها وسيلةً للسيطرة السحرية. ونجد على النحو نفسه أن الكتب الدينية الخاصة بأديان الدرجة الوسطى تزخر بتفاصيل دقيقة عن الطُّقُوس ولا تكاد تضمُّ شيئاً ذا بال عن العقيدة. وهناك حتى في الأديان العُليا، حيث يكون المطلب الأول هو الالتزام بالمُعتقد الصحيح orthodoxy[*] وحيث تُعتَبر الطُّقُوس مُجرَّد أفعال ترمز للمذهب، فإن ثَمّة قَدْراً كبيراً من التشدُّد فيما يتعلَّق بالمذهب، لا شكَّ في أن سببَه ارتباطُه بأشكالٍ طقسيةٍ لا يزال كثير منها يحتفظ بطابعٍ مُمعنٍ في القِدَم. أما التفسير الرمزي للطُّقُوس فلا يُرى أنه بدائي؛ ولا شكَّ في أنّ العصر الذي لا ينشغل كثيراً في التفكير يُفكِّر بعينيه إنْ جاز التعبير، ولا يكاد يدرك الاختلاف بين "العلامة الخارجية" و"المعنى الداخلي".

والفرق في المعنى بين "العلامة الخارجية" و"المعنى الداخلي" قديمٌ في الواقع اعتمد عليه المُصلحون المسيحيّون على مرِّ العصور[3]. وقد أصبح هذا

(*) هذه الكلمة تتكوَّن من جزءَيْن: -ortho ومعناه "الصحيح" أو "المستقيم"، و doxy ومعناه "العقيدة" أو "المذهب". وثَمَّة في معظم الأديان اختلافٌ حول ما يسمّى بالعقيدة الصحيحة. ولذا فإن تعريب الكلمة بقولنا: العقيدة الأُرثوذكسيّة يولِّد خلطاً بين المقصود وبين الكنيسة الأُرثوذكسيّة التي لها خصائص تميّزها من الكنيسة الكاثوليكية والكنائس البروتستنتيّة. وأقرب تعبير للفكرة في السياق الإسلامي هو "السُّنَّة". ولكن هذا التعبير يستبعد الشيعة مثلاً، ولذا فإنه هو أيضاً يوجِد شيئاً من اللَّبس في المعنى. ومن هنا، فإن المهم في الموضوع هو اعتقاد فئة دينية ما ضمن مجتمع ديني أكبر أن الصيغة التي تعتقد بها من الدين هي الصيغة المُعتمدة.

(3) من الأخطاء التي يرتكبها بعض دارسي الشرق الأوسط، اعتقادهم أن هذا التمييز هو أحد خصائص الفكر الإسلامي.

التمييز أساسياً في الخطاب اللاهوتي بعَدّه شرطاً منطقياً مُسبقاً لِما يُقال عن اختراق المظهر الشكلي للوصول إلى الحقيقة الجوهرية. ولكن ليس في الخطاب اللاهوتي فقط: فالزعم بأن البسطاء الذين يستخدمون "العلامات الخارجية" في أفعالهم وأقوالهم الرسمية لا يفهمون المعنى الكامل الذي تدلُّ عليه هذه الأفعال والأقوال، كان مبدأً مهمّاً في التفسير الأنثروبولوجي منذ تايلر فصاعداً[4]، رغم أن لهجة الاستخفاف التي تتضمنها الجملة الأخيرة من الفقرة المُقتبسة أعلاه لا تحظى بقبول كثير من الأنثروبولوجيين في هذه الأيام.

تتضمَّن مقالة سنة 1910 إشارة إلى خُبراء الثقافة المحلِّيين الذين يُحدِّدون خطوات الأداء السليم للطُّقُوس، ولكن المقالة سرعان ما تنسى هذه النقطة كما لو أنها غير ذات أهميَّة: "اقتصرت وظيفة هذا الخبير على إصدار قواعد القيام بالأفعال الدينية". وما يشغل كاتب المقالة الخاصة بالطُّقُوس هو طبيعتها الرمزية، والمعاني المُتَّصلة بها، وكونها ظاهرة عالمية. وقد أرجع بعض الأنثروبولوجيين الذين ظهروا بعد ذلك هذه المعاني إلى المحاولات السحرية للتعامل مع البيئة الطبيعية (مالينوفسكي مثلاً)، أو لحاجات حافظت على استمرارية البنى الاجتماعية (رادكلف براون مثلاً). وأرجعها آخرون لتصنيفات ثقافية تنتقل الرسائل بواسطتها (ليچ Leach مثلاً) أو للتجارب الدينية التي تعلو على التصنيفات الثقافية والبنى الاجتماعية (تيرنر مثلاً). ولكنهم جميعاً يعتبرون الطُّقُوس نوعاً من السلوك التمثيلي الذي يوجد في الثقافات كلها ـ وهو سلوك يستطيع الإثنوغرافي تعيينه قبل تعيين معناه أو تأثيره[5].

---

(4) أشير هنا إلى تفسير تايلر "للمعنى الحقيقي" للمُعتقدات والمُمارسات "الخرافية" على أنها بقايا.

(5) يقول ر. واغنر في استعراض حديث للدراسات الأنثروبولوجية المُتعلِّقة بالطُّقُوس في ميلانيزيا (1983: 143-155؛ والاقتباس من ص 143): "إن كانت الطُّقُوس حسب تعريفها المعتاد هي ما دعته مَيري دغلس 'شيفرة غير متاحة للجميع'. . . فإن وظيفة الأنثروبولوجي هي أن يفكّها. ولكن ما الذي شُفِّر ولماذا؟ وما هي طبيعة الشيفرة ولماذا صِيغت على تلك الشاكلة؟ إن هذه الأسئلة تتصل بالدور العقلاني للطُّقُوس ضمن الثقافة التي تجري دراستها، بما تفعله بوصفها إعلاماً أو تنظيماً أو ما إلى ذلك". وبهذه الطريقة تسعى فكرة الطُّقُوس إلى توحيد كمّ متنوِّعٍ هائل من الحوادث المشكَّلة ثقافياً. ولكن بما أن =

ليست الفكرة القائلة إن الرُّمُوز تحتاج للتفسير فكرة جديدة بطبيعة الحال، ولكنني أرى أنها تُؤدّي دوراً جديداً في المفهوم الذي أُعيد تشكيله للطُّقُوس والذي استحوذ عليه علم الأنثروبولوجيا من تاريخ التفسير المسيحي وطوَّره(6). وأرى أن الأنثروبولوجيين أدخلوا مسألة تُهمُّ علماء اللاهوت في المجال الفكري العلماني الذي يخصُّهم ـ أي في سعيهم لاكتشاف معاني التمثيلات(*) التي يرون أن تفسيرات أنواع الخطاب المحلّي لها ناقصة أو غير مُرضية من الناحية الأنثروبولوجية، وبيان تلك المعاني بأقوى ما يتيسَّر لهم من حجَّة.

إن الكنيسة في حالة المسيحيَّة هي التي تتجسَّد فيها المرجعية المُعتمدة لتفسير معاني التمثيلات الكتابية رغم أن هذه المرجعية تُمارس على نحو يختلف بين كون الكنيسة ذات نزعة نُخبوية أو ذات نزعة شعبية. غير أنَّ مشكلة تفسير "الأفعال الرمزية" في المُجتمعات التي تفتقر لفكرة "التفسير المُعتمد" تختلف تمام الاختلاف. والاختلاف الأهم لا يتَّصل بوجود قَدْرٍ أكبر من عدم اليقين في تفسير الرُّمُوز في مُجتمعات كهذه، بل بأن الأشياء يجب أن تُفهم أولاً على أنها رمزية قبل جعلها أشياء تتطلَّب التفسير. وعالم الأنثروبولوجيا في الميدان هو

= الشيفرات "المُفصَّلة" و"المُجملة" تعتمد كُلٌّ منها على الأخرى في كُلّ حادثة إعلامية، وبما أن كُلَّ حادثة إعلامية تفترض ترتيباً مُعيَّنا للمعنى ولنمط الشعور وللنوع المُستخدم، وللتأثير المُبتغى، وتفترض أيضاً ذاتاً ذات بُعدٍ تاريخي تتكلم وتسمع وتفعل أشياء مُعيَّنة بالرمُوز، فإن اعتبار الرمُوز فعلاً مشفَّراً أضيق من اللازم وفعلاً يفتقر إلى التمييز في آنٍ معاً.

(6) كان من المُمكن في العصور الوسطى تفسيرُ الكتاب المقدَّس بأربع طُرُقٍ مُختلفة. وقد مُثِّل على ذلك بالإشارة إلى المعاني الأربعة المُتضمَّنة في العلامة "أورشليم" في العهد القديم: "يُمكن لهذه المعاني أن تندمج معاً إن كان ثَمّة رغبة في ذلك، ويُمكن للكلمة ذاتها أن تُفهَم بأربع طُرُقٍ مُختلفة: على أنها تاريخيّاً مدينةٌ لليهود، وعلى أنها مجازيّاً كنيسةُ المسيح، وعلى أنها كشفاً صوفيًا مدينةُ اللّه السماوية، أمُّنا جميعاً، وعلى أنها أخلاقيّاً وتهذيبيّاً نفسُ كُلِّ فرد، التي يجري لَوْمُها أو مَدْحُها في الكتاب المقدَّس تحت هذا المسمّى". (بلتس 1981: 30).

(*) representations: تشمل هذه الكلمة جميع أشكال التمثيل، ومنها مثلاً وصف الأنثروبولوجي لعادات الأقوام التي يدرسها وأفكارها، والطُّقُوس التي تُمثِّل أفكاراً دينية مثل تناول رقاقة الخبز ورشفة النبيذ في القُدّاس المسيحي كناية عن جسد السيد المسيح ودمه إشارة إلى ما يُروى أنه قاله في "العشاء الأخير"، وما إلى ذلك.

الذي يتعرَّف على الرُّمُوز ويُصنِّفها[7] حتى عندما يعمل على الاستفادة من شروح المُفسِّرين المحلِّيين لتفسيرها[8].

(7) يقول أ. جِل (1975: 211) في تحليله لطقس الآيدا لدى قبائل الأوميدا في غينيا الجديدة: "لم أجد من بين من رجعت إليهم من قبيلة الأوميدا من كان مُستعدّاً لمُناقشة معاني رموزهم. لمُناقشة رموزهم على أنها رموز "ترمز" لشيء آخر أو لفكرة أخرى تختلف عن وجودها المادّي. وقد وجدتُ في الواقع أن من المُستحيل عليَّ أن أثير مسألة المعنى للأوميدا لأنني لم أكتشف كلمةً في لغتهم تقابل الكلمة الإنغليزية mean [يعني] أو عبارة stand for [يرمز أو يمثِّل]، إلخ. وعندما طرحتُ أسئلة عن الرمُوز فُهِمَتْ أسئلتي على أنها أسئلة عن الأشياء وليس عن معانيها: 'ما هي؟' وليس 'ما معناها؟'". غير أن هذا الوضع بالنسبة لجِل لم يَحُلْ بينه وبين إجراء تحليل يقوم على النظرية المرآوية للمعنى لأنه يستطيع القول إنه يُقدِّم لنا "فهم المراقب" الذي يُمكن وصف صحّته بأنها "خارجية" وليست داخلية. ولكن إشاراته الحذرة إلى منهج التحليل النفسي تُثير الشكَّ الآتي: كيف نتثبَّت من صحة "المعاني" في موقف يُؤدِّي الإثنوغرافي فيه دور المُحلِّل حيث يضع الصور المرئية في كلمات، ودور المُحلِّل، حيث يضع هذه الكلمات الوصفية في سرد "رمزي" مُتناسق ترمز فيه بعض الأشياء لأشياء أخرى؟ انظر حول الصعوبات المتعلِّقة بالحصول على تفسيرات رمزية في التحليل النفسي: د. پ. سپنس 1982.

(8) يُحاول د. سپيربر (1975: 112) أن يتحاشى الصعوبات التي أشرتُ إليها بقوله إن الرمُوز يجب أن تُعرَّف بمُصطلحات معرفية وليس بمُصطلحات اتّصالية: "ليست الرمزية لذلك صفة للأشياء أو الأفعال أو الأقوال، بل للتصوّرات الذهنية التي تصفها أو تُفسِّرها. وطُرُق المُعالجة النظرية التي تبحث في الأشياء والأفعال والأقوال عن خصائص تتشكَّل الرمُوز وفقها محكُوم عليها بالفشل. أما النظرية المقبولة للرمُوز من الناحية الأخرى فهي تلك القادرة على وصف الخصائص التي يجب على التصوّر الذهني أن يتَّصف بها لكي تكون أشياء قابلة للفصل بعلامات اقتباس وللمُعالجة الرمزية". وتقوم فكرته الكُلِّية على التمييز بين أنواع من المعرفة. المعرفة "الدلالية" في مقابل المعرفة "الموسوعية" مثلاً. وهو التمييز الذي يُذكِّرنا بالتمييز القديم بين العبارات التحليلية والتركيبية (الذي بيّن و. أ. كُوايْن 1961 [1953] فساده). يقول سپيربر: إن "المعرفة الرمزية" تتعامل مع الطريقة التي تُنظَّم بها "المعرفة الموسوعية" بحيث تُفسَّر بعض العبارات (عن الحركات الإيمائية مثلاً) تفسيراً مجازيّاً، بينما تُفسَّر بعض العبارات الأخرى (عن التضحية مثلاً) تفسيراً ميتافيزيقياً. وينبغي أن نُلاحظ أن اهتمام سپيربر، شأنه في ذلك شأن غيره من المُنظِّرين الحديثين، ينصبُّ على المعرفة الخبَرية (معرفة أنَّ) وليس على المعرفة العملية (معرفة كيف). والمعرفة الخبَرية (اللاهوت أو العلم أو القانون مثلاً) تُثير دائماً قضايا التفسير المُعتمد. وسأعود إلى أهميّة هذا التمييز أدناه في قراءتي لمقالة ماوس "أساليب الجسد" "Mauss's Techniques of the Body".

تغيب عن هذا المفهوم الأنثروبولوجي للطُّقُوس فكرة تنتمي للتراث المسيحي السابق للعصر الحديث (لا سيما ما يتعلّق بالرَّهبنة). وتتَّصل هذه الفكرة بتحوُّل المعنى من نصٍّ مكتوب (أُعِدَّ لكي يُقْرَأ ويُمَثَّل) إلى فعلٍ (أي إلى حقيقة اجتماعية يُطلب الالتزام بها وترميزها)، ويُمكن وصفها على النحو الآتي: إن وُجِدت طُرقٌ مُلزمة لأداء الصلوات أمكن افتراضُ وجودِ أمرٍ يقضي بإتقان الأداء الصحيح لهذه الصلوات. وبذا تكون الطُّقُوس مُوجَّهة للأداء الصحيح لِما هو مفروض، وهو ما يعتمد على طُرُق الضَّبط الفكرية والعملية ولكنه لا يحتاج إلى تفسير. وهذا يعني أن الأداء الصحيح لا يتضمَّن رُمُوزاً يطلب تفسيرُها بل يتضمَّن قدراتٍ تُكتَسب أو قواعدَ تُباركُها الجهات صاحبة القرار: وهذه لا تفترض وجود معانٍ غامضة، بل تفترض تكوين مهارات جسمانية ولغوية[9].

تقُوم فكرة الطُّقُوس، عند النظر إليها على أنها تعني الأداء الصحيح، على وجود مجموعة من التعليمات التي تُنظِّم هذا الأداء ولا تُفسِّر دلالاته، وعلى وجود أناس يُقيِّمون هذا الأداء ويُعلِّمونه.

المفهوم المسيحي للضَّبط الأخلاقي في العصور الوسطى

أصبحت قوانين القدِّيس بِندِكْتُس في أوائل العصور الوسطى بمثابة النظام الوحيد لإدارة الأديرة وتربية أعضائها تربية مسيحية (لورنس 1984)، إذ تقول جملة شهيرة في استهلال القوانين: "إننا على وشك افتتاح مدرسة لخدمة اللّه نرجو ألّا يُؤمر فيه أي شيء قاسٍ أو ظالم". ومع أن مُعظم المسيحيين في المُجتمع الإقطاعي كانوا يعيشون خارج الأديرة، فإن التشكيل المُنضبط للذات المسيحيَّة لم يكُن مُمكناً إلّا داخل بيئة الأديرة. وقد تشكَّلت الحياة المُنظّمة للرهبان من واجبات مُتنوعة تشمل العمل والصلاة، وأهمُّ ما فيها إنشاد خدمة القُدّاس (Opus Dei). وبما أن يوم الراهب كان المقصود منه أن يُنظَّم حول الأداء الروتيني للصلوات (نولْز 1963: 448- 471)، فإن القوانين الرهبانيّة تضمُّ من التفاصيل حول ما سيجري إنشاده من حيث المحتوى والتوقيت ما تضمُّه حول أمور أخرى. ومما

(9) من الجدير بالذكر أن شتاينر (التابو، ص 79) كان واضحاً عندما قال إن "معاني" الطُّقُوس لا ترتبط بالأفعال والأشياء نفسها بل بـ "النصوص" (أي الأوصاف اللغوية التي تصفها).

يلفت النظر في **القوانين** أن الأداء الصحيح للطُّقُوس لا يُعتبر جزءاً لا يتجزَّأ من حياة الزهد فقط، بل يُعتبر أيضاً وسيلة من وسائل "المهنة الروحية" للراهب، عليه أن يكتسبها بالدُّربة (انظر الفصل الرابع: "آلات الأعمال الطيبة"). والطُّقُوس ليست ضرباً من الرُّمُوز المُمثَّلة التي تُصنَّف مُنفصلةً عن الأنشطة التي تُوصف بأنها أنشطة مُتخصِّصة، بل عمل من الأعمال الضرورية لاكتساب الفضائل المسيحيَّة. وهذا يعني أن الطُّقُوس لا يُمكن فصلها عمليّاً عن نظام الدَّير الشامل، بل نظرياً لأسباب تعليمية.

لا شكَّ في أن نظام الحياة في الأديرة أُقيم على أساس صُوَرٍ تتميَّز عن غيرها، تجعل الدَّير مدرسةً لخدمة الربّ (domini schola servitii) وتعميداً ثانياً (paenitentia secunda)، ولكن ما نظَّمته هذه الصور هو المُمارسات. فقد كانت الصور جُزءاً لا يتجزَّأ من نظام مُحدَّد، من لغة الأمر والحثّ والتفسير والإبانة، وليس من معاني الإيماءات المُنفردة نفسها[10]. فقد قُصد من المُمارسات المفروضة في **القوانين** كُلِّها، سواءٌ أكانت تتعلَّق بالطُّرُق الصحيحة للأكل والنوم والعمل والصلاة، أو بالمشاعر الأخلاقية والاتجاهات الروحية الصحيحة، أن تُنَمّي الفضائل التي تُوضع "في خدمة اللّه".

جرى تعلُّم الفضائل وفقاً لنظام القرون الوسطى الخاص بالرَّهبنة (وهو نظام اعتمد كتاب **القوانين** ولكنه اشتمل أيضاً على سواه من النُّصُوص المكتوبة والشفوية) عن طريق المُحاكاة بالدرجة الأولى. ويبدو أن فكرة مُحاكاة الأُنموذج قد اكتسبت أهميَّةً خاصَّةً في ذُروة العصر الوسيط (بايْنم 1980: 1-17)، ولكنها كانت مركزية في النظام البَنِدِكْتي الذي سعى لتنمية الفضائل المسيحيَّة.

تشكَّلت الفضائل إذن عن طريق تطوير المقدرة على مُحاكاة القدّيسين. وكان التوصُّل إلى هذه المقدرة عملية غائيّة. ولم يكُن الهدف من عمل أيّ شيءٍ أن

---

(10) يجب ألّا يُخلط بين أقوالي هذه عن الصور وأقوال م. جاكسن التي تُحاول إثبات أولوية الحركات الجسمانية على الكلمات والرُّمُوز (1983: 327-345). وأودُّ جلب الانتباه إلى الطبيعة الغائيَّة للتعلُّم من أجل التمكُّن. وكان ج. سيرْل (1985) قد ناقش مسألة انعدام الصلة المنطقية بين التمثيلات الذهنية ومفهوم الأداء بمهارة (سواءٌ أكانت المهارة لغوية أو جسمانية) مُناقشة وافية.

يُعملَ بطريقة سليمة، بل تقريب النفس أكثر فأكثر من أُنموذج الكمال الذي وُضِعَ نُصْبَ الأعين منذ البداية. والأشياء المفروضة، بما فيها الطُّقُوس، كان لها مكانها في الخُطة الكُلّية الهادفة إلى تدريب الذات المسيحيَّة بحيث لا يكون ثَمّة انقطاع بين السلوك والدافع الداخلي، وبين الطُّقُوس الاجتماعية والعواطف الشخصية، وبين الأنشطة ذات الطبيعة التعبيرية وتلك التي لها طبيعة فنّية.

كان استنساخ المخطوطات، عل سبيل المثال، وهو عمل شغل أجيالاً من الرُّهبان، نوعاً مُعترفاً به من حياة التزهُّد. وقد كتب أحد مُؤرِّخي الكنيسة يقول:

> كان تبيُّنُ الكلمات المكتوبة في مخطوطاتٍ باليةٍ لنصوص كثيراً ما كانت طويلةً سيِّئةَ الكتابة **ونسخُها نسخاً صحيحاً** مُهمَّةً شاقَّةً مهما بلغَ من نُبْلها، ولذا فإنها كانت تستحقُّ التقدير. ولم يفوِّتْ نُسّاخ القرون الوسطى أيَّ فرصة مُمكنة لتذكيرنا بذلك: كان الجسد كلُّه مُركَّزاً على عمل الأصابع، وكان لا بُدَّ من إيلاء تلك المُهمَّة أقصى درجات الانتباه.

وقد وصف الرهبان عناء نسخ المخطوطات هذا بأنه "يُشبه الصلاة والصوم في أنه وسيلة لكبح العواطف الجامحة" (لوكليرك 1977: 153-154؛ التأكيد من عندي). وبهذا المعنى كان فن الخطّ، مثله مثل الطُّقُوس، جُزءاً من نظام الحياة في الأديرة، أي إنه كان عملاً تعبيريّاً مثل خدمة القُدّاس؛ كان طقساً مثل أيّ فعل من أفعال التكفير عن الذنوب.

لقد حصل التواصُل ما بين "السلوك الخارجي" و"الدافع الداخلي" من خلال مفهوم نظام الضَّبط(*). ومن المُمكن مُشاهدة ذلك بأوضح صورة في حالة طقس الاعتراف الذي يُشكِّل جُزءاً أساسياً من الرَّهبنة، والذي طوَّره الرُّهبان على نحوٍ شمل المسيحيين كافة فيما بعد. غير أن البحث عن الصلة جرى في كُلّ شيء فرضه النظام. ومن الأمثلة البارزة على ذلك استدرار "دموع الشوق للسماء"، وهو مثال كتب الرُّهبان عنه الكثير (لوكليرك 1977: 72-73): فبما أن الندم على

(*) العبارة الأصلية هنا هي disciplinary program وكلمة discipline (فعلاً واسماً) كلمة أساسية في الكتاب، وهي قد تعني الضبط المفروض من الخارج (من السلطة الدينية أو الدنيوية مثلاً، وهنا من نظام الدَّيْر على وجه التحديد) أو من الداخل، حيث يكون المعنى أقرب إلى الانضباط. وللكلمة معانٍ أخرى لا تدخل في سياقنا الراهن.

ارتكاب المعاصي كان لا بُدَّ من أن يُرافق الرغبة في الفضيلة، فإن القُدرة على البُكاء أصبحت علامة على صدق الندم وعلى التقدُّم في تحقيق الرغبة[11]. وهكذا يُمكن للعواطف، التي كثيراً ما يرى الأنثروبولوجيّون أنها أحداث داخلية عارضة، أن تُنَظَّم عن طريق الأداء المناسب للسلوك التقليدي.

كان رُهبان القرون الوسطى يعلمون، كما يعلم الجميع طبعاً، أن العلامات الدالَّة على فضيلةٍ مُعيَّنةٍ يُمكن إظهارها أو قراءتها حيث لا وُجود لها. ولكن ذلك لا يعني أنهم اعتبروا السلوك "الخارجي" شيئاً قابلاً للفصل عن الذات "الجوهرية". بل اعتبروا ـ على العكس من ذلك ـ أنَّ وجود النفاق يدلُّ، كما يدلُّ خداع النفس، على أن عملية التعلُّم ناقصة، أو على شيء أسوأ من ذلك، وهو أنها فاشلة. أما الحالة المُعاكسة، أي عدم إبراز علامات الفضيلة التي يتَّصف المرء بها، فقد امتُدِحَتْ باعتبارها وسيلة لاكتساب الفضيلة العُليا: إذلال الذات.

لم تكُن الرَّهبنة هي كُلّ ما هُنالك من حياة في القرون الوسطى، ولكنني لا أستهدف كتابة التاريخ الاجتماعي لأنماط السلوك. بل أقصد أن أستخرج بعض المفاهيم الخاصَّة بالقول والسلوك المُناسبين من حيث صلتهما بالبُنى الأخلاقية للذات في وقتٍ لم يكن مفهوم الطُّقُوس قد أصبح مسلكاً مُستقلاً من أنواع السلوك ـ مسلكاً تعبيريّاً لاعقلانياً مُتكرِّراً. وإذا ما كان لي أن أستعمل هذه الزاوية من زوايا النظر، فإنني أودّ أن أخطو خطوة أخرى تتجاوز ما قاله لينهارت في الاقتباس الذي أوردتُه في بداية هذا الفصل، وأن أسال السؤال الآتي: ما المُمارسات المُنظَّمة التي تخلق مشاعرَ وقُدراتٍ أخلاقيةً معيَّنةً وتُسيطِر عليها؟

الذات وتمثيلاتها: بعض هموم عصر النهضة

عندما ينفصل عَرْضُ السلوك "الصحيح" عن تشكيل الذات الفاضلة ويصبح "حيلةً"[*]، فإنه يصبح موضوعاً لنوعٍ آخر من الفكر النظري ـ يُصبح تفكيراً في

(11) ثمَّة وصف لظاهرة مُماثلة وُجدت في إسبانيا في القرن السادس عشر. انظر: و. أ. كْرِسچين Christian 1982.

(*) tactic، ويبدو لي أن الكلمة العربية تدلُّ تماماً على المقصود، لا سيّما إذا تذكَّرنا أن علم الحِيَل هو الاسم القديم لعلم الميكانيكا.

القوَّة وليس في الفضيلة. وفي هذه الحالة، تتطلَّب علامات السلوك أن تُرى على أنها تمثيلات قابلة للفصل عمّا تُمثِّله؛ عندئذٍ فقط يُمكنها أن تستدعي قراءات في لعبة القوة، حيث تُقنِّع الذات "الحقيقية" فيها نفسها بتمثيلاتها، وحيث يكون التقنُّع ناجحاً.

ومن المُحاولات الأولى التي تُثير الإعجاب لتصوير دور السلوك التمثيلي في حقل القوَّة مقالة بَيكُن المُعنونة "في التمثيل والخداع". والعالم الذي يتحدَّث عنه بَيكُن عالَمٌ أقلُّ جُمُوداً وأشدُّ نزوعاً نحو الفردية بالمُقارنة ليس فقط مع فئة الرُّهبان الذين يعيشون في الأديرة في القرون الوسطى، بل مع المُجتمع خارجها أيضاً. وهو عالم يُشجِّع تجزئة مُزدوجة ـ في الأدوار الفردية وفي المجالات الاجتماعية ـ وهي التجزئة التي ستظهر بوضوح أشدّ في القرون التالية مع نمو المُجتمع البرجوازي.

وتلفت مقالة بَيكُن اهتمامنا لأنها تفترض التسليم بأن أفعال التمثيل الفردية قابلة للتحليل. وهي تفعل ذلك بالتمييز بين ثلاث درجات من درجات التقنُّع: التكتُّم، والتظاهر، والتمثيل. "اكتب إذن: **أن التكتُّم تصرُّفٌ أخلاقيٌّ حصيفٌ**. واكتب أيضاً أن من الحكمة أن يُطلق الوجهُ العنانَ للّسان، لأن الكشف عن النفس عن طريق خطوط الوجه يُنبئ عن ضعف كبير، لأن الناس يُصدِّقون الوجه أكثر بكثير مما يُصدِّقون الكلام".

ولكن التكتُّم لا يُمكن الحفاظ عليه من غير سُلُوك يحمي الحقيقة بتمثيلها على غير ما هي عليه. وهذا التظاهر "كثيراً ما يستلزمه التكتُّم، ولذا فإن على من يُريد التكتُّم أن يُتقن التظاهر إلى حدٍّ ما". وبينما يُعتبر التظاهر صيغة "سلبية" من الخِداع، أي إخفاء حقيقة الذات (ادِّعاء البراءة)، فإن التمثيل هو الصيغة "الإيجابية" منه، أي الظهور بمظهر يُخالف الحقيقة (التقمُّص). ويتطلَّب كُلٌّ منهما لعب دورٍ في دراما تتعلَّق بالصراع من أجل القوَّة، غير أن التظاهر يُعَدُّ تصرُّفاً دفاعيّاً بينما يُعَدُّ التمثيل تصرُّفاً هُجوميّاً. ولذا، فإن النصَّ يُحذِّر من التمادي في التمثيل من باب الحرص: "أما بالنسبة للدرجة الثالثة، وهي التمثيل والكذب، فإنني أرى أنها أشدُّ مدعاةً للملامة وأقلُّ حكمةً إلّا في الأمور الخطيرة النادرة". (بَيكُن 1937 [1597]: 24-25). وهكذا نجد هنا تنظيراً عن السلوك التمثيلي، عندما تُجابه الذات أناساً يُمكن أن يكونوا أعداءً أو حُلفاء. ويُعدِّد نصُّ

بَيكُن فوائد هذه الأساليب ومخاطرها، ويُوازن بين الأخلاق التقليدية مع تلك السائدة في عالَم قَلِق. وما دام التقدير الدقيق للأمور في عالم البلاط الذي كان بَيكُن يكتب له مُستحيلاً، فإن الفعالية السياسية للسلوك التقليدي يتطلَّب وضع الاستراتيجيات وليس تقليد النماذج أو اتِّباع القواعد. ولا يُصبح السلوك الرمزي أيديولوجيّاً بمُصطلحنا الحديث إلّا هنا، أي في المُمارسة الخفية للقوة الاستراتيجية.

إن التمييز الحديث الذي أخذ بالظهور في تعليقات بَيكُن هو التمييز بين العقل والجسم طبعاً. وقد طَبَّقَ بَيكُن هذا التمييز في كتابه **تقدُّم المعرفة** تطبيقاً أوضحَ ليُصنِّف المعرفة الخاصة بالصلات بين الجانبين: "كيف يكشف أحد الجانبين عن الآخرَ وكيف يُؤثِّر أحدهما في الآخر". (بَيكُن Bacon 1973 [1605]: 106). فمعرفة الأول مُفيدة في فهم النظام الاجتماعي. (أصبحت هذه المعرفة مُفيدة في القرن الثامن عشر في مجالات الرسم بالألوان والكلمات والتمثيل على خشبة المسرح في تصوير "شخصيات" الأفراد كما تكشفها "أوضاعهم" الجسمانية). أما معرفة الثاني، فتضمُّ ما يقع على العقل من تأثير باستغلال الأجسام في الطبّ وفي "الدين أو الخرافة":

> يَصِف الطبيب الأدوية لشفاء العقل في حالات الجنون والعواطف السوداوية، ويدَّعي أيضاً أنه قادر على صُنع أدوية تُوقظ العقل وتدعم الشجاعة وتكشف الحجاب عن الذكاء وتُقوّي الذاكرة، وما شابه ذلك. ووصفات الأدوية والأغذية وغيرها من وسائل السيطرة على صحة الجسم لدى طائفة الفيثاغوريين وفي هرطقات المانويين، وفي شريعة محمَّد(*) أكثر من أن تُحصى. كذلك فإن القواعد الدينية التي تمنع أكل الدم والدُهن، وتُميِّز بين الطاهر والنجس من لحم الحيوانات كثيرة مُتشدِّدة. لا بل إن الدين نفسه، وهو الأمر الصافي الخالص من كُلِّ ما يُكدِّر صفوه، يحتفظ بالصيام وحرمان الجسد وغير ذلك من وسائل إذلاله وإضعافه على أنها أمور حقيقية وليست مجازية (107- 108).

ومن هُنا، يُمكن النظر إلى الطُّقُوس وأنماط الانضباط التي تميَّزت بها الرَّهبنة

(*) ربما كان المقصود صيام المسلمين في شهر رمضان. هذا إن كانت لدى بَيكُن معرفة كافية بالإسلام، ولكن أغلب الظنّ أنه كان يُردِّد أقوالاً ظلَّ الغربيون يتناقلونها من دون معرفةٍ بالنصوص الإسلامية الأصلية.

في القرون الوسطى بأنها مجازية وتمثيلية، وليست حقيقية أو عملية. لقد ميَّزت الرَّهبنة القروسطية طبعاً بين الظاهر والواقع[12]. ولكنها ربطت "العلامة الظاهرة" "بقوّتها الباطنة" ربطاً لا انفصام له عبر نظام للضَّبط المسيحي. أما تمييز بَيكُن، من الناحية الأخرى، فهو بين الواقعي والمجازي. فالمجازُ، خلافاً للأشياء الواقعية، يصوغ عبارات تستوجب معانيها الأساسية التفسير، ولكن بما أنها عبارات تقليدية، فإنها قد تحتاج إلى التصحيح وإعادة الصياغة. ذلك أن الأشياء المجازية (خلافاً للأشياء الواقعية) يُمكن أن تكذب ـ وأخطر ما يكون ذلك عندما تُغرينا بأن نعتبرها واقعية. ومن هنا، فإنَّ بَيكُن أقرب إلى النظرة الأنثروبولوجية الحديثة التي عبَّرت عنها جملة اقتبستها سابقاً من مقالة **الموسوعة البريطانية** الصادرة سنة 1910: " أما التفسير الرمزي للطُّقُوس فلا يُرى أنه بدائي؛ ولا شكَّ في أن العصر الذي لا ينشغل كثيراً في التفكير يُفكِّر بعينيه إن جاز التعبير، ولا يكاد يُدرك الاختلاف بين "العلامة الخارجية" و"المعنى الداخلي".

تَشَكَّل النظامُ الأخلاقيُّ للذات في بيئة البلاط في أوائل العصر الحديث على نحوٍ يختلف تمام الاختلاف عمّا تطلَّبه نظام الرَّهبنة في القرون الوسطى. وقد اعتمدت الذات في أثناء تشكيلها وإعادة تشكيلها في الصراع من أجل التحكُّم في القوَّة، الشخصية منها والسياسية، على الحفاظ على البُعد الأخلاقي بين أنماط السلوك في المحافل العامة وبين الأفكار والمشاعر الخاصة[13]. وقد غدت قصص الصراع من أجل القوَّة التي يرويها مُؤرِّخو عصر النهضة مُمكنة بسبب التوتُّر بين الذات الداخلية والشخصية الخارجية. ولكنها كانت أيضاً نتيجة لإعادة التفكير على نحوٍ جذري في السلوك الصحيح والنظر إليه على أنه تمثيل، ونتيجة للمهارة في استغلال التمثيل مُنفصلاً على نحوٍ مُتزايدٍ عن فكرة نظام الضَّبط الخاص بتشكيل الذات. فما هي الآثار التي تركتها هذه التغيُّرات فيما بعد على

---

(12) كما يتبيّن من الملاحظة الآتية التي كتبها هيو من سَينت فِكْتر Hugh of St. Victor: "تحتقر عيون الكفّار التي لا ترى شيئاً سوى ما يتبدّى للعيان تقديس طقوس الخلاص لأنها لا ترى الفضل غير الظاهر فيها وثمرة الطاعة بسبب عجزها عن رؤية شيء غير الظاهر الحقير فيها" (1951: 156).

(13) يُلاحظ ستيفن غرينْبلات (1980: 163) أن "التظاهر والمُخادعة جُزءان مُهمّان من النُّصح الذي يُعطيه كُلُّ كتابٍ يتناول حياة البلاط [في عصر النهضة] تقريباً".

مفهوم الطُّقُوس المسيحيَّة ومُمارستها في عالم كان يبتعد تدريجيّاً عن المسيحيَّة؟

ليس من قبيل الصُّدفة، بالمُناسبة، أن عالم بَيكُن كان عالماً اكتسبت فيه كلمتا policy وpolitic(*) معنى مكياڤلياً قويّاً. ومن المعروف أن الشخص الذي يُوصف بأنه politic man (رجل مُحنَّك) في مسرحيات القرنين السادس عشر والسابع عشر، كان شخصاً يُمارس الخداع ونصب المكائد. ولكن ما لا يُعرف إلى الحد نفسه هو أن كلمة practice (مُمارسة) ومُشتقّاتها كان لها معنى خبيث مُشابه:

> شاعت الكلمة شُيُوعاً كبيراً في العصر الإليزابيثي، ولكن ليس إلى الدرجة التي بلغها شيوع كلمة *policy*. فقد استعمل بَيكُن الكلمة مثلاً في مقالته الثالثة المعنونة "في الوحدة الدينية" حيث انتقد استخدام العنف ضدَّ الحركات الدينية "إلاّ في حالات الفضائح أو قذف الذات الإلٰهيَّة أو الـ practise (التآمر ضد الدولة)". وقد وَرَدَ الفعل من الكلمة to practice (يتآمر) عند بَيكُن بهذا المعنى السيِّء. فقد تحدَّث في أثناء مُحاكمة أوڤربري عن شيفرات "لا يستعملها إلاّ الملوك أو سفراؤهم أو وزراؤهم أو مَن يتآمرون (practice) ضد الملوك أو يُحاولون خداعهم على الأقل. (أورسيني 1946: 131)

هل هُناك حاجة للتأكيد على أن التآمر والخداع لم يخترعهما عصر النهضة؟ كُلُّ ما أقصده هو أن عمليات الخداع التي يتضمّنها التمثيل أو التضليل أصبحت موضوعاً للمعرفة المُنظّمة في خدمة القوَّة.

ولست أقصد طبعاً أن السلوك التمثيلي لم يُستعمل إلّا للتخطيط السياسي. فالمسرحية التنكرية(**) في عصر النهضة على سبيل المثال، كانت تُعتبر تمثيلية وتعليمية في الوقت نفسه. ولذا كتب السير تومَس إلْيُت Sir Tomas Elyot في **الكتاب المسمّى الحاكم** (1531) عن الرقص بعامة ما يلي:

(*) كلمة policy تعني "سياسة" طبعاً. ولكنها في سياق الفكر المكياڤلي تدلّ على الحِنكة في استغلال الظروف. وأما politic فتدلُّ على الحصافة والمكر والخداع.

(**) الكلمة الأصلية هنا هي masque التي تُعطينا أيضاً كلمة masquerade. وتُعيدها بعض القواميس إلى الكلمة العربية "مسخرة". والكلمة بمعناها الاصطلاحي في السياق الراهن تدلُّ على نوع من التمثيليات التي كان المُمثّلون فيها يرتدون أقنعة. وكثيراً ما كانت هذه المساخر تُمثَّل في القصور أو في البلاط الملكي، ويُشارك في تمثيلها عِلْيَةُ القوم مُقنّعين (masked).

وبما أنه ليس ثَمّة من تسلية تُقارن بتلك التي تمتزج فيها التسلية بتأمُّل الفضيلة، فقد وجدتُ أن الرقص من بين كُلّ أنواع التسلية البريئة التي يُجرى فيها تمرين الجسد ذو فائدة عظيمة لاشتماله على صُوَر رائعة (يدعوها اليونانيون أفكاراً) عن الفضائل والصفات الحميدة، لا سيما فضيلة الحَزْم، التي يُعرّفها تَلي(*) بأنها معرفة الأشياء التي يجب أن تُتَّبع، ومعرفة الأشياء التي يجب تجنُّبها والابتعاد عنها. (ميغر 1962 : 273).

إن هذا التصوُّر للرقص الرسمي الذي تُمثَّل فيه صور تعليمية تمثيلاً رمزيّاً وتُنَمّى فيه السجايا الفاضلة قريبٌ من التصوُّر الأقدم الذي يجعل الطُّقُوس الدينية جُزءاً من البرنامج الاجتماعي الذي يُقصد منه تنمية الفضائل المسيحيَّة ــ حتى وإن كانت الفضيلة العُليا هنا هي الحزم وليس إذلال الذات، وحتى وإن دُفِعَ بتنمية الفضائل على نحو مُتزايد نحو هامش الحياة الجادَّة وأخذت تُعامل كأنها "تسلية"، أو في أفضل الحالات إلى الجانب التمهيدي منها، أي "التعليم". وليس من قبيل المُصادفة أن هذه المُلاحظات وغيرها من مُلاحظات إلْيُت عن الرقص الرسمي تظهر في كتابٍ خُصِّص لتعليم الجنتلمان (وهي عملية وصفها الفكتوريّون بعبارة "بناء الشخصية"). ولكن ما أقصده هو أن السلوك التقليدي عندما يُنظر إليه على أنه في جوهره تمثيلي وأنه مُستقلٌّ عن الذات يُصبح قابلاً لأن يُستغلَّ في لعبة القوَّة. فالمساخر في عصر النهضة كان المقصود منها، مع كُلّ عنايتها بمسألة القوَّة، أن تكون عَرْضاً محسوباً للسُّلطة المَلَكيَّة التي يُشارك فيها الملك وكُلّ رجال حاشيته (كوپر 1984). ولكن ذلك العَرْض اتخذ شكل تأكيد الذات وليس شكل التظاهر[14]. والمسرحية التنكرية، خلافاً للتمثيلات التي

(*) Tulley. يُطلق هذا الاسم باللغة الإنغليزية أحياناً على الفيلسوف والخطيب الروماني Marcus Tullius Cicero المعروف باسم Cicero، الذي يلفظ اسمه باللاتينية الكلاسيكية كِكِرو وبالإنغليزية سِسِرو (ويرد اسمه أحياناً بصيغة شيشرون في الكتابات العربية).

(14) س. أورغل 1975 : 59-60. يقول أورغل فيما يخصُّ رمزية المسرحية التنكرية: "كان الرمز لا يكتسب المعنى آنذاك كما لا يكتسبه الآن إلّا بعد تفسيره. ووظيفة الرُّمُوز هي أن تُجْمِلَ وتُؤكِّد؛ أن تقول لنا ما نعرفه مُقدَّماً. ومن الخطأ الافتراض أن جمهور عصر النهضة، خلافاً لجمهور العصر الحديث، كان يَعرِفُ من غير أن يُعرَّف. فحتى الأشكال الرمزية التي تبدو لنا واضحة تمام الوضوح أو تلك المُستمدَّة من كتب الصور الرمزية المُتداولة كانت تُفسَّر المرَّة تلو المرَّة". (24). ولم تُزوِّد عملية التفسير هذه الناس بالمعاني المرجعية فقط، بل جعلت من الأشياء رموزاً.

تحدَّث عنها بَيكُن، لا تُقدِّم شيئاً سوى نفسها: وفيها قد يجري الاحتفال بالقوَّة، ولكن القوَّة لا تتعزَّز بواسطتها.

الجواهر الخاصة والتمثيلات العامَّة

لاحظ إدْوَرْد بيرْنز Edward Burns في دراسته للدراما في عصر النهضة الإنغليزي أن كلمة character (الشخصية) لها معنيان على الدوام. فهي من ناحية تدلُّ على السُّمعة، كيف يعرفه الناس ويفهمونه؛ وهي تدلُّ من الناحية الثانية على التركيب العقلي أو الأخلاقي، على ذلك الجوهر الخفي الذي يُحدِّد وجود الفرد في العالم. يقول بيرْنْز إن "الشخصية"

> ذات تاريخ غير مألوف، إذ يرتبط استعمالها في الكتابات الكلاسيكية وكتابات العصور الوسطى وعصر النهضة باشتقاقها اللغوي. فالكلمة كثيراً ما تُكْتَب بالأحرف اليونانية ويُفسَّر معناها على أنها استعارة. وتعني الكلمة باللغة اليونانية الشكل (أو الحرف أو الرمز) المختوم على لوحٍ من الشمع. كذلك قد تعني الشيء الذي يختِم الشكل. وهكذا فإنها تدلُّ على العلامة التي يُمكن أن تُقرأ بالمعنى العام ـ العلامة التي يُعْرَف بها الشيء. وقد يتوسَّع المعنى ليشمل مظاهر مما هو إنساني ـ علامات على الوجه أو الجسد على سبيل المثال ـ ولكنها تدلُّ دائماً على قراءة العلامات سواءٌ أكانت تلك العلامات ذات غاية أم لم تكن. بعد ذلك تنحو الاستعارة إلى أن تُعيدنا إلى إنتاج العلامات وتفسيرها في الكتابة والقراءة، وهذا تأكيد يُكرِّره الكتّاب اللاتينيون عن طريق الحفاظ على أصول الكلمة (5).

أخذت "الشخصية" في علم البلاغة في الحِقبة التي أعقبت البلاغة الكلاسيكية تعني استعمال اللُّغة المُستخدمة لتصوير الأنماط البشرية أو تلك التي تأتي نتيجة للأخلاط(*). وقد تطلَّبت البلاغة القديمة من الخطيب منذ القديم حتى نهاية عصر النهضة أن يُكرِّر بأسلوبه الشخصي العلامات التي تجعل الأنماط

(*) الكلمة الأصلية هنا هي humor، وهي في هذا السياق تدلُّ على السوائل التي قيل في الطب القديم إن الجسد يتأثَّر بالنسب الموجودة منها فيه. وهذه السوائل هي الدم والبلغم والعصارة السوداء والصفراء. فإن زادت نسبة أيٍّ منها عن الحدِّ الصحيح، اعتلَّ الجسم واستوجب ذلك التخلُّص من النسبة الزائدة، كما في عملية الفصد المعروفة. وقد عُرفت هذه السوائل في الطب العربي القديم بالأخلاط.

البشرية مفهومة بواسطة الخطاب المُستخدم. "وإذا ما عُدنا إلى المُعارضة التي أجريتها سابقاً" ـ فيما يقول بيرْنْز ـ "بين الشخصية بصفتها طريقة للتعرُّف أو التعريف والشخصية بصفتها جوهراً أخلاقيّاً فرديّاً، فإننا سنحصل على تعريفٍ عامٍّ لتحوُّلٍ في الاستعمال. فالأول يُعطينا المُصطلح كما فهمه البلاغيون، أما الثاني فيُبرز مفهوم الكائن البشري الذي تُشير له الكلمة في هذه الأيام" (6).

نشأت من هذا المعنى الثاني لكلمة الشخصية فكرة الهُويَّة الأساسية، ذلك الشيء الفريد الخاص بكُلِّ فرد، الجوهر الذي يفصله عن كُلِّ فرد عداه وعن الدلالات الظاهرة التي تجمعه بهم. والهُويَّة الأخلاقية للكائن البشري وفقاً لهذه الفكرة الأخيرة، يجب عدم مساواتها بما يظهر منها. ومن النتائج المُهمَّة لذلك، إمكان الحصول على عدد لا ينتهي من التفسيرات لجوهر الشخصية، وعلى المهارة في "الحكم على الشخصية".

ولذا فإن هنري فيلْدِنْغ (1967) يُبيِّن "لقُرّائه الطيِّبين الذين يفتقرون إلى الخبرة" في مقالة عنوانها "مقالة في معرفة شخصيات الرجال" قيمة اكتساب الخبرة لقراءة الشخصية الحقيقية للرجال من وجوههم وعاداتهم:

> وما دام الخُبثاء المُخادعون من بني البشر الذين لا يُهمُّهم سوى تحقيق مآربهم ماضين في الحفاظ على تضليل الآخرين، فإن العالم كلَّه يُضحي مسخرة هائلة تتخفّى فيها الغالبية العُظمى من الناس خلف أقنعتهم وعاداتهم، ولا تُظهِر إلا قلَّة منهم وجوهها الحقيقية، فتجعل من نفسها بذلك مثاراً للتعجُّب والسخرية.
>
> ولكن مهما بلغ من إتقان القِناع الذي يرتديه المُشارك في المسخرة، ومهما بلغ من بُعده عن عصره ومرتبته وظروفه، فإنه يندر عند النظر إليه عن كثب أن يُفلت من الانكشاف تحت عيني المُراقب المُدقِّق. فالطبيعة التي تُذعن صاغرة للخديعة تظلُّ تسعى للإطلال من خلف القِناع لإظهار نفسها. ولن يستطيع السكّير أو المُقامر أو الفاسق أن يتخفّى طويلاً وراء قِناع الكردينال أو الراهب(*) أو القاضي. (283).

(*) هذه الكلمة عامَّة بالعربية ولا تفي بالغرض. والكلمة الأصلية هنا هي friar وهي تدلُّ على فئة من الرهبان الكاثوليك الذين يرفضون امتلاك أشياء خاصة بهم ويعتمدون على الصدقات والكُدْية لكسب قوتهم. ومعناها الحرفي "أخ".

وكان النُقّاد الاجتماعيّون من أمثال فيلْدِنْغ على ثقة من إمكانية اختراق قِناع المُنافقين (الذين يظهرون في "الأنماط" التي يذكرها فيلْدِنْغ: الكردينال، الراهب، القاضي، إلخ) للتوصُّل إلى طبيعتهم الأخلاقية الجوهرية لأن "عواطف البشر تطبع على الوجه ما يكفي من العلامات الدالَّة عليها" (284).

ميَّز الكُتّاب في أوقات تالية من القرن الثامن عشر العواطف passions عن المشاعر emotions بأنها أقوى وبأثرها على العلاقات الاجتماعية. ومع أن العواطف أصبحت جزءاً من سيكولوجيَّة ميكانيكية، فإنها احتلَّت مكاناً يُشبه المكان الذي احتلَّته الفضائل والرذائل في العصور الوسطى.

> تُسمَّى الحركة الداخلية عندما تمضي من دون أن تترك رغبةً **شعوراً**. أما إذا تبعتها رغبة فإنها تسمّى **عاطفة**. فالوجه الجميل مثلاً يُثير بي شعوراً بالسّرور: فإذا اختفى ذلك الشعور من دون أن يترك أثراً فإن الأصحَّ أن نسميه **شعوراً**، ولكن إذا تعزَّز الشعور عن طريق الرؤية المُتكرِّرة للشيء السّارّ فإنه يفقد صفة الشعور ويتحوَّل إلى **عاطفة**. وهذا ينطبق على العواطف الأخرى كُلِّها[15].

ولذا فإن العواطف، خلافاً للمشاعر، قد تُحدِّد السلوك ـ وإن يكن ذلك على شكل قوَّة تَصْعُب السيطرة عليها، وذلك على عكس الرغبات التي يُمكن تعليمها في رهبنة القرون الوسطى. وقد جعل مَيْلُ العواطف (أو حركات النفس) لأن تكون ظاهرة للعيان من علم الفِراسة عوناً عالي القيمة للرسامين في مهنتهم. إذ صار بوسعهم الآن ـ فضلاً عن رسم العواطف المُعتادة كلِّها رسماً تفصيلياً بالرجوع إلى الصفات المألوفة[16] ـ أن يصلوا إلى الجوهر الأخلاقي للأشخاص الذين يرسمونهم عن طريق العلامات القابلة للقراءة.

---

(15) **الموسوعة البريطانية**، 1797، ط 3، تحت كلمة emotion.

(16) خصَّصت الطبعة الأولى من **الموسوعة البريطانية** (1771) مدخلاً مستقلاً لعبارة passions, in painting (العاطفة في الرسم) عرَّفتها بأنها تمثيلات بصرية. وتضمّنت الطبعات اللاحقة لوحات تتضمن رسوماً تخطيطية تُعبِّر عن عدد كبير من هذه العواطف، مثل "الإعجاب"، و"الاحتقار والكره"، و"إذلال الذات"، و"الرغبة"، وما إلى ذلك. وهذه تُسمَّى الآن **أنماطاً** types ـ وبالمناسبة، تتداخل أصول هذه الكلمة مع كلمة character.

"المشاعر" في مقابل "الطُّقُوس" في الأنثروبولوجيا

كيف حلَّت فكرةُ فصل الأحاسيس feelings والأفكار الداخلية التي تُدعى "المشاعر" عن الأشكال / الصِّيَغ/ الرسميات الاجتماعية محلَّ فكرة تعليم الجسد كيف يُنمّي "الفضائل" بالوسائل المادِّية؟ وإذا شئنا صياغة هذا السؤال صياغةً أشدَّ تواضعاً قلنا: كيف توصَّل علم الأنثروبولوجيا الحديث إلى التمييز بين "الأحاسيس" feelings الخاصة التي لا يُمكن التعبير عنها وبين "الطُّقُوس" المقروءة ذات الطبيعة العلنية؟ لقد ظَلَّت مُقابلة هذين المفهومين هي الفرضية السائدة في دراسة الطُّقُوس في علم الأنثروبولوجيا الحديث مع أن هناك دلائل على أن ذلك قد يتغيَّر[17].

فصَّل أ. م. هوكارت قبل عدد من العقود القول في أن الطُّقُوس والعواطف أمران لا يتوافقان، وأن الطُّقُوس "بناء فكريٌّ قد تُسبب المشاعر انهياره". (هوكارت 1952: 61). وقد اتَّسقت فكرته تمام الاتّساق مع موقف غِبُن من "الدين المشبوب بالعاطفة"، أي من المسيحيَّة العاطفية التي تُناسب الطبقات الدنيا التي قد يكون من الصعب كبح جماحها، في مقابل المسيحيَّة المُهذَّبة المُنظَّمة الاحتفالية التي فضَّلها حكّام عصر التنوير. "وقد رأينا" ـ فيما يقول هوكارت ـ "أن المشاعر تنطلق دونما قِياد وتنفلت من البنية الطقسية بين أبناء الطبقات الدنيا بالدرجة الأولى. كذلك ثَمّة ما يدعونا إلى الاعتقاد بأن هذه الحركات الشعبية يُمكن أن تنتشر في جميع طبقات المُجتمع وتُبسِّط الدين بأكمله"[18].

وقد عبَّر إڤنز پرچرد فيما بعد عن الرأي السائد لدى الأنثروبولوجيّين الاجتماعيّين البريطانيين في ذلك الوقت بقوله: "لو صنَّف الأنثروبولوجيّون الظواهر الاجتماعية وفق المشاعر التي يُفترض أن تُرافقها لحصلت فوضى لأن

(17) انظر على سبيل المثال س. هيلد (1986). ويتَّصل هذا التغيُّر بتنامي الوعي بأن لغة المشاعر لا تنفصل عن تشكيلها؛ انظر ر. هاري 1986.

(18) هوكارت 1952: 65. ومما يلفت النظر أن هوكارت يستشهد في مقالته بالإسلام (التمارين الصوفيَّة في مصر) للتمثيل على المشاعر التي تقضي على الطُّقُوس، وبالبرهمية باعتبارها أفضل مثال على الطُّقُوس التي تُشيِّد التراتُب.

الحالات الشعورية لا تتباين من فردٍ إلى آخر إن كانت موجودة، بل تتباين لدى الفرد نفسه من وقتٍ لآخر، بل في أوقاتٍ مُختلفة من الطقس نفسه" (إڤنز پرچرد 1965: 44).

إن الفرق بين عرضية التجربة الفردية وانتظام الصياغة اللغوية واضح في صياغات مثل هذه وغيرها. والفكرة التي ترى أن الطُّقُوس لغةٌ تُصبح الأشياء الشخصية بواسطتها معروضة للناس لأنها يُمكن تمثيلها فيها، فكرةٌ مألوفة. هذا ما يقوله عالِمُ أنثروبولوجيا أحدثُ عهداً:

> إذا أردنا لشرح الفكرة أن نُفرّق على نحو بدائي بين السلوك التوصيلي "العادي" والسلوك "الطقسي" (مع التسليم طبعاً بأن كلا النوعين يخضعان للأعراف الثقافية)، فقد يحق لنا القول إن الأفعال العاديّة "تُعبِّر" (إن تناسينا مُشكلة الكذب) عن الاتجاهات والمشاعر تعبيراً مُباشراً (فالبكاء على سبيل المثال يدلُّ على الكرب في مُجتمعنا) و"توصل" هذه المعلومات للأشخاص الذين نتعامل معهم (أي أن الشخص الذي يبكي يريد أن ينقل للآخر شعوره بالكرب). أما السلوك المُنمَّط الذي صيغ على هيئةِ طُقُوسٍ وأفعالٍ تقليديةٍ فيتشكَّل على نحوٍ يُعبِّر عن اتجاهاتٍ تناسب ما يجري من تفاعل مؤسَّسي، ويُفهم منه في الموقف العلني أنه يُعبِّر عن تلك الاتجاهات ليراها الآخرون. والتقاليد المُنمَّطة بهذا المعنى تُؤدّي أفعالها عن بُعدٍ، فهي لا تُعبِّر عن نيّات الأفراد بل عن "تشبيهات" لهذه النيّات... وتُشكِّل عملية "التبعيد" الجانب الآخر من مفهوم التقاليد. فالتبعيد يفصل المشاعر الفردية للفاعلين عن التزامهم بالأخلاق العامة. (تامبايا 1979: 113-169؛ الاقتباس من ص 124).

هُناك بطبيعة الحال أساليب ثقافية مُتعدِّدة لا يُلجأ إليها إلّا عند انعدام التناسق بين الذات الأساسية والوسائل التي تَلجأ إليها الذات لتمثيل مشاعرها ومقاصدها واستجاباتها للآخرين. ولكن الفرق بين أفعال التوصيل "العاديَّة" (بما في ذلك اللغة) و"الطُّقُوس" قد لا يكون بالأهميَّة التي نحسبها لأن المبدأ الذي نتَّبعه في الموقفين قد يكون مبدأ حسن التدبير ـ بما في ذلك حكمة الالتزام بالأخلاق العامة.

غير أن من الواضح أن المعنى الذي أعطته الاقتباسات السابقة لكلمة emotions (مشاعر) أقربُ إلى ما تدلُّ عليه كلمة sensations (أحاسيس)، أي

للمشاعر التي لا تتصف بالعفوية وسرعة الزوال فقط، بل بكونها مشاعر داخلية خاصة بكل شخص. وبذا، فإن من الصعب حقّاً أن نتصوّر الأحاسيس وقد غدت موضوعاً لمفاهيم (طقسية) بحيث تُغيِّر صفة التفرُّد وسرعة الزوال[19].

يتضمَّن كتاب **الأشكال الأولية للحياة الدينية** (1915) لدوركهايم تفسيراً أشدَّ تعقيداً للفصل بين أحاسيس الجسد (الفرد) ورغباته من ناحية وبين تصورات النفس soul (الجماعية) وواجباتها من الناحية الثانية.

> إن القول بأن العناصر التي تُؤدّي إلى تشكيل فكرة النفْس وتلك التي تدخل في تمثيل الجسد تأتيان من مصدرين مُختلفين مستقلّين عن بعضهما قول صحيح. فأحد المصدرين يتكوَّن من صور وانطباعات تأتي من جميع أجزاء الكائن العضوي، بينما يتكوَّن الثاني من الأفكار والعواطف التي تأتي من المُجتمع وتُعبِّر عنه. ولذا فإن الأول لا يُستمدُّ من الثاني. وهنالك بالفعل جانبٌ من أنفسنا لا يعتمد اعتماداً مُباشراً على العامل العضوي: وهو كلُّ ما يمثِّل المُجتمع فينا. . . . وعالم التمثيلات الذي تمرُّ به الحياة الاجتماعية يحتلُّ مكانه الظاهر فوق الطبقة المادِّية السفلى، والحتمية التي تسود فيه تتصف بمرونة أشدَّ من تلك التي تمتدُّ جذورها في تشكيل أنسجتنا، وهي تترك فينا انطباعاً له ما يُسوِّغه بوجود أكبر قَدْر من الحرِّية. . . .إن العاطفة الجيّاشة تُبرز فرديَّتنا ولكنها تستعبدنا. وأحاسيسنا هي بالدرجة الأولى فردية، ولكن فرديَّتنا تزداد بنسبة تحرُّرنا من الأحاسيس وقدرتنا على التفكير والعمل بواسطة المفاهيم. (271–272).

زوَّدت فكرة دوركهايم الخاصة بالصلة المُتناقضة بين الفرد والمُجتمع داخل كُلّ كائن بشري صاحبها بأساسٍ لنظريته عن الطُّقُوس. ذلك أن "وظيفة الاحتفالات والمراسم والطُّقُوس العامَّة من كلِّ نوع" هي "أن تُعيد للمُثُل الكبرى باستمرار قَدْراً من القوَّة التي تميل العواطف الأنانية والمشاغل الفردية اليومية إلى أخذها منها". ويرى دوركهايم أن التناقضات لدى البشر ليست مطلقة مع أنها

(19) قارن سيكولوجية إڤنز پرچرد التجريبية مع فكرة كولنغوود (1938)، الذي يرى أن الأحاسيس تفقد صفة الخصوصية وانعدام التوجه عندما يمسك بها الفكر (أي اللغة). وكانت كتابات كولنغوود قد أثارت إعجاب إڤنز پرچرد، الذي استشهد بها أحياناً، ولذا فإن ما يثير الدهشة هو أنه لا إڤنز پرچرد ولا أتباعه في جامعة أوكسفُرد تعاملوا مع أفكار كولنغوود الخاصة بالمشاعر والأفكار.

لا يُمكن القضاء عليها. ومن المُمكن للطُّقُوس أن تلعب دورها في التخفيف من حدَّة هذه التناقضات، لأنها هي الأخرى ذات طبيعة مُزدوجة:

> لا يُمكن الحصول على تمثيلات جماعية إلاّ إذا تجسَّدت في أمور مادِّية كالأشياء أو الكائنات من أيّ نوع - في الأشكال أو الحركات أو الأصوات أو الكلمات وما إلى ذلك - أي في ما يُمكن أن يرمز لها أو يُحدِّد ملامحها على نحوٍ ظاهرٍ للعيان. فالوعي الخاص بكُلّ فرد على حدة، وهو الوعي المُغلق بطبيعته أمام الوعي الخاص بالآخر، لا يُمكن أن يشعر بأنه يتواصل ويتناغم مع الآخر إلاّ من خلال التعبير عن المشاعر وترجمتها إلى علامات، والإشارة إليها من الخارج. (وُلْف 1960: 335-336).

خضع مفهوم الـ homo duplex (الإنسان المزدوج) الذي جاء به دوركهايم في علم اجتماع الطُّقُوس إلى كثيرٍ من التعليقات. ولكنني لا أعلم ما إذا كان قد أشار أحدٌ في السابق إلى أن ماوس الذي يُذكر اسمه عادة مقروناً باسم دوركهايم حاول أن يبتعد عن هذا المفهوم في مقالته "وسائل الجسد". فقد أكَّد ماوس في هذه المقالة الشهيرة "أن الجسد آلة الإنسان الأولى وأقربها إلى الطبيعة. أو، إذا شئنا التعبير على نحوٍ أدقَّ وتحاشي الكلام عن الآلات، فلْنَقُلْ إن الجسد أول أشيائه الفنّية [التكنيكية] الطبيعية، وأنه في الوقت نفسه وسيلته الفنِّيَّة" (1979: 104). وقد حاول ماوس بكلامه عن "وسائل الجسد" أن يُركِّز الاهتمام على أننا إذا أردنا وضع تصوُّرٍ للسلوك الإنساني من حيث قُدراته المُكتسبة، فقد تتبدّى لنا الحاجة للنظر في الكيفية التي ترتبط بها هذه القدرات بالمعايير المرجعية والسلوك المُنتظم:

> ومن هنا جاءتني فكرة الطبيعة الاجتماعية للعادة *habitus*(*) منذ سنوات عديدة. لاحظوا رجاء أنني أستخدم الكلمة اللاتينية *habitus*. وهذه الكلمة تترجِمُ على نحو أفضل بما لا يُقارَن كلمة *exis*(**) أو "القدرة المُكتسبة"

(*) Habitus: "مجموعة من الأنماط المُكتسبة من الفكر والسلوك. وهذه الأنماط أو الميول تأتي نتيجة لاكتساب الثقافة أو البُنى الاجتماعية الموضوعية من خلال تجربة الفرد أو الجماعة".

http://en.wikipedia.org/wiki/Habitus_(sociology)

(**) قد يكون في الفقرة الآتية بعض الفائدة في هذا السياق: "تبرز مُعظم تعريفات المعرفة الفنِّيَّة [التكنيكيَّة] اتِّصالها بالصُّنع، أي بمعرفة كيفية العمل وليس بالمعرفة بحدِّ ذاتها. =

و"المَلَكة" عند أرسطو (الذي كان عالم نفس) من كلمة *habitude*. . . ولا تتباين هذه "العادات" مع تباين الأفراد ومُحاكاتها، بل تتباين مع تبايُن المُجتمعات، ومستويات التعليم، والتصرُّفات التي تُوصف بالسليمة والعادات السائدة في وقتٍ من الأوقات، ونظم الامتيازات. وعلينا أن نرى في هذه العادات وسائل العقل العملي لدى الأفراد والجماعات وأعمالهم، وليس مجرَّد النفس ومَلَكاتها المتكررة، كما تعوّدنا أن نفعل. (1979 : 101).

يدعونا مفهوم **العادة**[20] لتحليل الجسد على أنه مجموعة من القابليّات المُجسَّدة وليس على أنه واسطة للمعاني الرمزية. ومن هنا جاءت رغبة ماوس في التحدُّث عن "أولئك الذين لديهم إحساس بمُواءمة حركاتهم الجسمانية كُلِّها لأداءِ هدفٍ معيَّن، أي بأنهم مُدرَّبون 'ويعرفون ماذا يُريدون" (1979: 108). وقد قاده هذا الاهتمام بالتعرُّف على القدرة الجسمانية على فعل شيءٍ ما وتحليل هذه القدرة إلى تسميتها بالكلمة اللاتينية habilis، لأن الكلمة الفرنسية habile لم تُؤدِّ المعنى الذي كان يقصده. وأنا أحسب أن ماوس كان كَمَن أراد التحدُّث عن الطريقة التي تتذكَّر فيها يدا عازفِ البيانو المُحترفِ الموسيقى التي يعزفها، وليس عن الكيفية التي يكسو بها العقلُ الرامِزُ ميلاً جسمانياً طبيعياً بالمعاني الثقافية.

= وكثيراً ما يتَّصل مُصطلح Techne بمُصطلح erga. وهذا المُصطلح واسع الدلالة يُترجم [إلى الإنغليزية] بالكلمات acts (أفعال) و works (أعمال) و results (نتائج). وتتَّصل في أحيانٍ أخرى بكلمة logoi ـ أي بالكلام المُجرّد في مُقابل الوقائع. وكلمة techne عند أرسطو مُرادفة للعادة المنتجة exis poieteke: مُنتجة بمعنى أنها توجِد شيئاً لم يكن موجوداً أو لم يكن ضروري الوجود، وما كان له أن يوجد من طبيعة الأشياء. وهو شيء يعتمد وجوده على صانعه (الصانع الفني المُتخصِّص). وهذا يشمل إنتاج الأشياء غير الملموسة، كالصحة على يد الطبيب، والإقناع على يد الخطيب، والدليل على يد عالم الرياضيّات. والإنتاج هو تحقُّق الإمكان، ولذا فإن techne كثيراً ما تُوصف بأنها dynamis (القوَّة أو الإمكان)". انظر كتاب: Technology and culture in Greek and Roman antiquity من تأليف سيرافينا كومو Serafina Cuomo. راجع الموقع الآتي:
http://books.google.jo/books?id=91FikR3rUtAC&pg=RA1-PA12&lpg=RA1-PA12&dq=exis+%2B+Aristotle&source=web&ots=lwfELAOEwC&sig=rYou6b76DsWa1NgpIzdDSMmWpZg&hl=en&sa=X&oi=book_result&resnum=6&ct=result#PRA1-PA12,M1

(20) أشاع بوردو Bordieu (1977) فيما بعد استعمال كلمة habitus. ولكن الغريب أنه لم يُعِد الفضل في البدء في استخدام هذا المفهوم لماوس.

لعلَّ بإمكاننا القول إن ماوس كان يُحاول تعريف أنثروبولوجيا تخصُّ العقل العملي ـ ليس بالمعنى الكانْتي المُتعلِّق بالقواعد الأخلاقية القابلة للتعميم، بل بمعنى المعرفة العملية التي تشكَّلت تشكُّلاً تاريخياً وتُعبِّر عن قدرات الفرد المُكتسبة. فالجسم الإنساني في رأي ماوس، يجب ألا يُنظر إليه على أنه ليس سوى "مُتَلَقٍّ ثقافيّ"، ولا على أنه المصدر الفعّال "للتعبيرات الطبيعية" التي "تُكسى بتاريخٍ وثقافةٍ مَحَلِّيَّين"[21]، كما لو أن المسألة مسألة شخصية داخلية يجري التعبير عنها بعلامة مقروءة بحيث يُمكن استخدام العلامة وسيلة لتفسير الشخصية. بل يجب النظر إليه على أنه وسيلة قابلة للتطوير لتحقيق سلسلة من الأهداف الإنسانية، تتراوح ما بين أساليب للحركة الجسمانية (كالمشي) وأنماط من الحالات الانفعالية (كضبط النفْس) وأنواع من التجربة الروحية (كالوجد الصوفي). ويبدو أن هذا النوع من الحديث يتفادى الثنائية الديكارتية، ثنائية العقل والمادَّة التي يتضمّنها الإدراك العقلي[22].

غير أن الفقرة الأخيرة من مقالة ماوس هي التي تضمُّ ما قد يكون أشدَّ ما وصل إليه علماء الأنثروبولوجيا من طُموح لفهم الطُّقوس. يقول ماوس بعد الإشارة إلى دراسات غْرانيه الرائعة للأساليب الجسمانية لدى التاويين(*): "أعتقد جازماً أن ثَمّة وراء الحالات الصوفية التي نعرفها أساليب جسمانية لم ندرسها، بينما درسها الصينيون والهنود بالتفصيل حتى في أقدم العصور. وهذه الدراسة الاجتماعية النفسية البيولوجية يجب أن تتمّ. وأنا أعتقد أن ثَمّة وسائل بيولوجية لـ "الاتِّصال باللّه". (1979: 122). ومن هنا، تنفتح إمكانية البحث في الطُّرُق التي تُشكِّل فيها المُمارسات المجسَّدة (بما في ذلك اللغة في الاستعمال اليومي)

---

(21) هذه الاقتباسات مأخوذة من تفسير مَيري دغلس المعروف لمقالة ماوس في دغلس 1970.

(22) يُلاحظ ستاروبنسكي (1982: 23) أن "ديكارت يميِّز في رسالته **انفعالات النفس** [عرّب الكتاب ج. زيناتي] بين ثلاثة أنواع من الإدراك: 'ذلك الذي يتَّصل بالأشياء الخارجة عنا'، (الفقرة 23)، 'وذلك الذي يتَّصل بجسمنا'، (الفقرة 24)، 'وذلك الذي يتَّصل بالنفس'، (الفقرة 25)". والنوع الثاني هو الذي شغل فكر الطب النفسي في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وهو أيضاً موضوع العرض التاريخي المُمتع الذي كتبه ستاروبنسكي.

(*) أي أتباع الطريقة Tao، وهي ديانة وفلسفة صينية تستند إلى تعاليم لاو تْسي (من القرن السادس قبل الميلاد) التي تحثُّ على البساطة وإذلال الذات، إلخ.

شرطاً مُسبقاً لأنواع من التجربة الدينية. أما العجز عن التواصل مع اللّه فيكون صفةً من صفات الأجسام غير المُدرّبة، ويُصبح "الوعي" مُعتمداً على شيء آخر.

يبدو لي أن منهج ماوس يتعارض والفرضية القائلة بوجود تجارب جسمانية أصلية بغضّ النظر عن الجاذبية الفكرية لظواهرية الجسد. فهو يُشجّعنا على النظر إلى هذه التجارب لا على أنها تُنتج ذاتيّاً، بل على أنها علاقة تكوينيَّة مُتبادلة بين ما يحسُّ به الجسم وما يتعلَّمه. ويتَّفق موقفه تمام الاتّفاق مع ما نعرفه عن شيء معروف للجميع مثل الألم الجسماني، ذلك أن البحوث الأنثروبولوجية والنفسية تكشف عن أن درجة الإحساس بالألم تتباين تبايُناً كبيراً بحسب التقاليد والتدريب الجسماني ـ وكذلك بحسب تاريخ الإحساس بالألم في الجسم الواحد (ملزاك وول 1982؛ بريهاي وليف وبيا 1987). وهكذا، فإن التجربة التي يمرُّ بها الجسم تصبح وفقاً لنظرة ماوس جُزءاً من خبرات ذلك الجسم (أي مما تعلّمه). ويُنظَر إلى الخطاب والحركة الجسمانية على أنهما جُزءٌ من العملية الاجتماعية المُؤدِّية إلى تعلُّم القدرات كما في حالة برامج الرَّهبنة في العصور الوسطى، وليس على أنهما نظام من الرُّمُوز يُوجد في عالم موضوعي في مُقابل المشاعر والتجارب العارضة التي تشغل عالماً ذاتياً مُنفصلاً.

لماذا إذن لم تُقرأ مقالة "وسائل الجسد" بهذه الطريقة، بل قُرئت على أنها نصٌّ أساسيٌّ من نصوص الأنثروبولوجيا الرمزية؟[23] أكان ذلك لأن مفهوم "الطُّقُوس" استقرَّ استقراراً قويّاً في مكانه باعتباره فعلاً رمزيّاً ـ أي باعتباره شكلاً سلوكياً ظاهراً يستدعي التفسير؟

الخاتمة

ربما اتضحت الآن بعض الفُرُوق بين فكرة الطُّقُوس التي تطلَّبها نظام الرَّهبنة المسيحيَّة في القرون الوسطى لتنمية الفضائل، وفكرة السلوك الرمزي في مُجتمعات لا يكون فيها الضَّبط ضرورياً لتشكيل البُنى الأخلاقية، ولكنها تعتبر السلوك الذي يتبع أسلوباً مرسوماً ضرورياً للتعبير عن "الالتزام بالأخلاق العامة"

---

(23) هكذا أُشير إليها مثلاً في الكتاب الذي حرَّره بلاكنغ 1977 والكتاب الذي حرَّره پولهيمس 1978.

من باب الحيطة والحكمة. والسلوك الذي ندعوه تمثيليّاً هو ذلك الذي يجري في هذا السياق الأخير، أي عندما يستدعي جانبٌ مُعيَّنٌ من السلوك تفسيراً لمغزاه، وعندما يحتاج المُراقِب إلى أن يكتشف الحقيقة الكامنة خلف الفعل الدالّ بمعزل عن أيّ التزام ظاهر. ومن الواضح أن ثَمّة تبايُناً جوهريّاً بين الطُّقوس التي تُنظِّم المُمارسات التي تستهدف التنمية الكاملة للذات المُترهبنة والطُّقوس التي تُقدِّم قراءة لمؤسسة اجتماعية. وقد نُطلق العَنان للتخمينات الخاصة بالطُّرُق التي يُعزِّز التهميش المُتزايد للضَّبط الديني في المُجتمعات الرأسمالية الصناعية المفهوم الأخير بواسطتها.

لكن يبدو أن الأوساط المسيحيَّة المُعاصرة تنظر بعين الرضا إلى التصوُّر الرمزي للطُّقُوس. فقد اعتمد كتاب حديث العهد كتبه عالم لاهوت بعنوان **من السحر إلى الاستعارة: دفاعاً عن صحة الطُّقُوس المسيحيَّة** اعتماداً كبيراً على ما أنتجه الأنثروبولوجيون المُعاصرون من بحوث. فهو يُؤكد أن الطُّقُوس المسيحيَّة رمزية وليست ذرائعية:

> على أيِّ محاولةٍ لتفنيد أقوالنا اللاهوتية أن تُواجه أيضاً مُكتشفات علوم النفس والاجتماع والأنثروبولوجيا التي تُعزِّز مُعتقداتنا اللاهوتية. فنقاط الالتقاء بين التصوُّر السلوكي واللاهوتي للطُّقُوس ومعانيها أقوى من أن تسمح بإسقاط أحدهما دون إسقاط الآخر. . . .
>
> إن الطُّقُوس واسطةٌ أو وسيلةٌ تنتقل بها الاستعارة الأساسية في ثقافة من الثقافات وتستمدُّ منها الحياة. وهذه الاستعارة هي بُؤرة فلسفتها والتيّار الخفي الذي يتخلّلها. فالتعارضات الثُّنائية في الحياة تجد في الطُّقُوس سياقاً لها في استعارة الثقافة تلك، وتجد "الحل" في معنى إيجابي يجده أفراد الثقافة وتجده الوحدة الاجتماعية معاً. . . وطُقُوس أيّ شعب من الشعوب أشبه بالشيفرة التي تجعلهم قادرين على فهم تفسيرهم للحياة.
>
> والطُّقُوس المسيحيَّة تظهر فيها صفاتُ الطُّقُوس بعامّة. وهي طبيعية في الثقافة المسيحيَّة وضرورية لها. وهي الواسطة أو الوسيلة التي يجري التعبير بها عن الاستعارة المسيحيَّة الأساسية الخاصة بموت المسيح وبعثه، وقد جرى "حلُّ" تعارضات الحياة بها حلاّ إيجابياً. (توورغل 1980: 224).

إن فكرة كون الطُّقُوس تمثيلات استعارية فكرة تنتمي إلى عالم مُختلف تمام الاختلاف عن العالم الذي تجد فيها فكرة هيو Hugh من سَينت فِكْتر St. Victor

معناها. فقد قال "إن الطُّقُوس عُرِفَ عنها أنها دخلت في الدين لأسباب ثلاثة: لغرض إذلال الذات، ولغرض التعليم، ولغرض التمرين". والطُّقُوس في هذا التصوُّر ليست تمثيلاً للاستعارات الثقافية، بل هي جُزء من النظام المسيحي لخلق "النوازع العقلية والأخلاقية" التي تليق بالمسيحيين في من يُمارسونها مُمارسة مُنتظمة. وقد يكون تحوُّلُ الطُّقُوس إلى مُناسبات رمزية أمراً مفهوماً في المُجتمع الحديث حيث يتَّخذ المسيحيون مواقف أخلاقية مُتباينة ويعيشون أنماطاً من الحياة لا تختلف اختلافاً بيِّناً عن أنماط الحياة لدى غيرهم، وحيث يتحوَّل الضبط إلى مسألة تدخّلات استراتيجية وحسابات إحصائية.

وهذا ينطبق أيضاً على العالم غير المسيحي الذي حاول أوروبيّو ما بعد عصر التنوير اختراقه وفهمه. فالطُّقُوس، حسبما كتب دارسٌ فهّامةٌ للإسلام المُعاصر، "إحياء لحقيقة عميقة في نظر من يُؤدّيها. وهي تتضمّن، بعبارة غيرتْس، إدراك كون الدين نموذجاً للعالم ونموذجاً من أجل العالم في الوقت نفسه. هل على المرء أن يكون مُسلِماً من أجل أن يفهم جوهر الطُّقُوس الإسلامية؟" (دني Denny 1985: 66). والجواب عن هذا السؤال الاستنكاري هو، كما يُلاحظ الكاتب، بالنفي. فكلُّ ما هو مطلوب هو مُحاولةُ فهمِ ما تُصوِّره الطُّقُوسُ الإسلامية وترمز له "بتفهُّمٍ واحترامٍ وانفتاحٍ على المصادر".

قلتُ سابقاً إن الرُّمُوز تحتاج للتفسير، وتتعدَّد التفسيرات مع توسُّع معايير التفسير. أما المُمارسات الساعية إلى الضبط فيصعب تغييرها لأن اكتساب القابليات الأخلاقية ليس على غرار إيجاد التمثيلات. وهذا يقودني للمُغامرة بطرح سؤال أخير: هل يُمكن القول إن تحوُّل الطُّقُوس من نظام للضَّبط إلى نظام للرُّمُوز، ومن مُمارسة فضائل (أو عواطف) مُحدَّدة إلى التمثيل بالمُمارسة، كان هو الشرط المُسبق للتحوُّل الفكري الأوسع للحياة المُتنوِّعة (الفاعلة والمُتلقِّية للفعل) وجعلها نصّاً قابلاً للقراءة؟

أوضاع قديمة

الفصل الثالث

الألم والحقيقة
في الطُّقُوس المسيحيَّة في العصور الوسطى

مالَ مُعظمُ الأنثروبولوجيين الاجتماعيين الذين اهتمّوا بدراسة الدين للبحث في المعاني الرمزية أو الوظائف الاجتماعية أو (أحياناً) فيهما معاً. أما هنا، فلستُ أبحث في المعاني الرمزية ولا في الوظائف الاجتماعية، بل في الطُّرُق التي اعتمدتْ فيها بعض الطُّقُوس في العصور الوسطى المسيحيَّة على الإيلام الجسديّ، والكيفية التي جعلت تغيُّرات تلك الطُّقُوس الضَّبط(*) مُمكناً على نحوٍ مُختلف. أما في هذه الأيام فينظر مُعظم المُحدَثين، المُتديِّنين منهم وغير المُتديِّنين، إلى هذه المُمارسات بعين السخط والتشكيك.

وسأبدأ بتاريخٍ مُوجزٍ للتعذيب القضائي الذي بدأ بالحلول في القرن الثاني عشر محلَّ أشكالٍ مُختلفةٍ تمام الاختلاف من الإجراءات القانونية في أوروبا الغربية. والتعذيب القضائي يُثير الاهتمام على وجه خاصٍّ لأن ظهوره في مُنتصف القرون الوسطى ارتبط فيما يبدو بظهور نوعٍ معيَّنٍ من السياسة، ونوعٍ معيَّن من

(*) الكلمة الأصلية هنا هي discipline، وتعني الضَّبط والتأديب والتهذيب والإخضاع والترويض. وقد يأتي الضَّبط من خارج الذات فتفرضه السلطة مُمثَّلة بالدولة أو المؤسسة أو الدين أو المُجتمع، وقد يأتي من الداخل فيفرضه الوازع الديني أو الأخلاقي. وبما أنه لا بُدَّ من اختيار مُصطلح واحد من هذه المُصطلحات، فقد وقع الاختيار على مُصطلح الضَّبط، مع التذكير بأن المعاني الأخرى تدخل فيه بقَدْرٍ أو بآخر حيث يتطلَّب السياق، وقد استعملتُ واحداً أو أكثر من البدائل حيث بدا أنه الأنسب.

الطُّقُوس الدينية، ونوعٍ مُعيَّن من إنتاج المعرفة، ونوعٍ مُعيَّن من الذاتيَّة. والأهمُّ من ذلك كُلِّه أن الكنيسة باركته واستخدمته.

وسأُخصِّص الجزء الأخير من هذا الفصل للتطوُّرات التي حصلت في أسلوب الضَّبط الرئيس لدى المسيحيين في العصور الوسطى (أقصد طقس التوبة والتكفير عن الخطايا) الذي كانت للقرن الثاني عشر أهميَّةٌ خاصَّة فيه. وسأتناول أهميَّةَ تلك التطوُّرات لإنتاج المعرفة ولتطوُّر النظرة الذاتيَّة تناوُلاً عابراً، وليس بالدراسة على نحوٍ مُنظَّم هنا.

يُمكننا أن نُلاحظ في التعذيب القضائي والإيلام الديني طريقتين تُمارَس فيهما القوَّة أو الآثار المُباشرة للقوَّة لتُنتج أقوالاً صادقةً ولتجعل الخاضعين لها يستجيبون لسطوتها. ولذا، فإن هذا البحث في الألم في المسيحيَّة اللاتينية يُحاول استقصاء الطُّرُق التي تحوَّلت بها أشكالٌ من القوَّة التاريخية إلى ظروفٍ لخلق إمكانيات مُعيَّنة ـ إمكانيات فردية واجتماعية وثقافية (وهذا ما يُثير اهتمامنا أكثر)، وليس مُجرَّد وسائل للإجبار والإخضاع. وما يُثير اهتمامي أكثر من الطُّقُوس المسيحيَّة والقوَّة كُلٌّ على حدة، هو قوّة الطُّقُوس المسيحيَّة.

التعذيب القضائي وتقدُّم العقلانية

تتَّفق الكُتُب التي تُؤرِّخ للقانون الجنائي الغربي على اعتبار التعذيب القضائي (أي تعذيب جسم المتَّهم أو الشاهد للحصول على الاعتراف) شكلاً من الأشكال المُبكِّرة لإجراءات التحقيق وتُقارنه مع المُبارزة والمِحنة(*) وقَسَم الإبراء(**)، وهي عناصر بدائية من إجراءات الاتِّهام. ويُميِّز مُؤرخو القانون عدداً من النواحي في هذين النوعين من الإجراءات كالدَّوْر الذي يُؤدّيه "الأفراد" أو يُؤدّيه "المُجتمع" في توجيه الاتِّهام، أو إجراء المُحاكمة، أو تقرير المسؤولية، أو فرض العقوبة، أو تنفيذها. ولكن ربما كان الفرق الأهمُّ هو الطُّرُق المُختلفة

(*) الكلمة الأصلية هنا هي ordeal، وتدلُّ على إخضاع المُتَّهَم لاختبارات مُؤلمة أو خطيرة. وتُعتبر النتيجة حُكْماً سماوياً بالجرم أو البراءة. وقد فضَّلتُ ترجمتها بكلمة "المحنة" وليس "الامتحان" لأن الأولى أدلُّ في العربية الحديثة على العذاب الذي يتعرَّض له المُمتحَن.

(**) نوع قديم من المُحاكمات يستطيع فيه المُتَّهَم أن يثبت براءته بأن يطلب من أحد عشر شخصاً أن يُقسموا بأنه بريء.

لتقرير مَن هو المُجرم. فقد انصبَّ الجُهْدُ الأكبر الذي كانت تبذله جهةُ الاتِّهام في المراحل الأولى من نظام الاتِّهام المُتَّبع في العصور الوسطى حسب ما يذكره إسمين

> على إثبات الفعل نفسه. وكان الهدفُ المُفترض من القبض على الجاني مُتلبِّساً في إجراءات النظام البدائية كبحَ الجريمة. أما الرغبة في الانتقام التي تُلهِم النظام العقابيَّ، فهي في هذه الحالة أقوى. ولذا يجب أن يكون الجُرم الذي يُرادُ إثباته أقلَّ مثاراً للشك. وإذا ما استثنينا حالة الإمساك بالمُجرم مُتلبِّساً، فإن على المُتَّهم، إن لم يعترف، أن يتولّى دحض الدليل على جرمه بأن يحلف اليمين الذي يُحِلُّه من الجرم، وأن يدعم يمينه هذا بعددٍ تُقرِّره العادة من الأشخاص الآخرين الذين يكونون على استعداد لأداء اليمين معه. وكانت هذه هي الطريقة المُعتادة للإثبات. وكانت حقّاً من حقوق المُتَّهم. ولكنَّ هذا الحقَّ كان يوضع جانباً أحياناً، وفي تلك الحالة كان يُلجأ لطريقة المِحنة، وهي طريقةٌ تُحيل الحكم في المسألة للّه. وكانت المِحنة من نوعين يُطلب في نوعٍ منها من أحد الجانبين، وهو المُتَّهَم في العادة، أن يقوم بالفعل المطلوب، ومَن أشيع أمثلته الدمغ بالحديد الساخن أو استعمال الماء المغلي(*) أو الماء البارد(**)، ويُطلب في النوع الثاني أن يُشارك الطرفان بالفعل المطلوب، كما في المُبارزة أو في محنة الصليب(***). وليس هذا النظام محصوراً بالعادات الجرمانية، بل هو من خصائص مرحلة من مراحل الحضارة وليس من خصائص جنسٍ بعينه من الأجناس. فقد كان الناس يلجأون إلى الآلهة في المرحلة الأسطورية من مراحل العقل البشري للحُكم بالجُرم أو البراءة مثلما كانوا يلجأون لها حول مصير المعركة. وفي هذه الحالة، نشأت صلة بين المُعتقدات والمُؤسسات القانونية. فالعقلية التي تسمح للسحرة والزاجرين(****) بقراءة الغيب تُؤدّي إلى مُمارسة التحقيق الجنائي بالمِحنة والمُبارزة القضائية وإلى انتشاره. (1914 : 6-7).

(*) كان القسُّ في هذا النوع من المُحاكمات يطلب من المُتَّهَم أن يَغمر يده بالماء المغلي، فإن لم تُشفَ مما يُصيبها بعد ثلاثة أيام عُدَّ المتَّهم مُذنباً.

(**) كان المُتَّهَم في هذا النوع من المُحاكمات يُغمر بالماء البارد ثلاث مرّات، فإن غطس إلى قعر البرميل أو الساقية عُدَّ مُذنباً.

(***) في هذا النوع من المِحنة كان يُطلَب من كُلٍّ من المتَّهم وغريمه أن يقفا على جانبي الصليب وأن يمدّا ذراعيهما أُفقياً على امتداد الكتف، ومن نزلت ذراعاه أوّلاً عُدَّ المُذنب.

(****) الزاجر رجل دين في الديانة الرومانية يقرأ حركة الطير، جماعات أو فرادى، ووجهتها ونوعها، ويُفسِّر ما يرى لطالبي التفسير. ولا يخفى ما بين هذه العادة وبين ما يدعى بزجر الطير في الجاهلية من شَبَهٍ يدعو للتأمُّل. يقول اللسان: "الزجر للطير وغيرها التَّيمُّن بسُنوحها والتشاؤم ببُروحها، وإنما سُمّي الكاهن زاجراً لأنه إذا رأى ما يظنُّ أنه يُتشاءم به زَجَرَ بالنهي عن المضيّ في تلك الحاجة برفع صوتٍ وشدّة".

أما في نظام التحقيق فإن الجُرم يكتشفه قاضي التحقيق من دون اللجوء إلى الأمور الخارقة للطبيعة:

دخلت في المحاكم العُليا طريقة جديدة للتحقيق، ربما كانت أقسى ولكنها أقرب إلى المنطق من طريقة المِحنة، وهي طريقة التعذيب التي سرعان ما انتقلت منها إلى المحاكم الدنيا. فبما أن اعتراف المُتَّهم اكتسب صفة التغليب عند البتّ في الجُرم، فقد غدا هو الطريقة المُثلى للحصول على الدليل من خلال التعذيب بالحصان الخشبي(*) مثلاً أو بالركل بالأرجل أو بالماء. والتعذيب مُؤسسة ذات أصل روماني. وقد نجا منها المُواطنون الرومانيّون تحت حكم الجمهورية وفي بداية عهد الإمبراطورية. ولم يتعرَّض لها في تلك الآونة إلاّ الريفي والعبد عند توجيه الاتِّهام له (أو عند استدعائه إلى المحكمة). ولكن بدأت في أوائل عهد الإمبراطورية عادة إخضاع المُواطنين الرومان المُتَّهمين بالخيانة لهذه الطريقة في التحقيق. وقد انتشر اللجوء إلى التعذيب انتشاراً جعل الكُتُب المُخصَّصة لتعليم القضاءِ تدعو القُضاةَ لأنْ لا يبدأوا التحقيق بالتعذيب بل بجمع الأدلّة. ولذا، فإننا لا ندهش عندما نجد أن انتشار التعذيب يُصادف في التاريخ الحديث إحياء القانون الروماني شبه المنسي على يد أتباع المدرسة البولونية(**) من الباحثين في علم الجريمة. وقد بدأ التحوُّل في الإجراءات بإحلال التعذيب محلّ المِحنة بالظهور للعيان في أواخر القرن الثاني عشر. ولم يَنجُ بلدٌ أوروبي من هذا الداء منذ ذلك الوقت. وغدا التعذيب عادة سائدة في أواخر القرن الرابع عشر ومؤسسة أساسية إلى حدٍّ ما من مُؤسسات الإجراءات الجنائيَّة. (المصدر نفسه، ص9).

اعتبَر الباحثون التحوُّل الكبير في الإجراءات القانونية في تاريخ أوروبا في العصور الوسطى من المُحاكمة بالمِحنة (وهي طريقة قيل إنها تُناسب "العقلية الأسطورية") إلى طريقة أقرب إلى المنطق جُزءاً من حركة أعمق غوراً تغيَّرت فيها وجهة البحث عن الحقيقة. إذ يُقال إن الناس أخذوا يُعطون وزناً أكبر للأدلة البشرية الخالصة بدلاً من الأحكام السماوية. وهكذا نجد أن الباحث في تاريخ العصور الوسطى ر. و. سَذِرْن يقول:

(*) في هذا النوع من المِحنة يُطلب من المرأة الجلوس على لوح خشبي إما على حرفه بحيث يتدلّى ساقاها، أو على الجانب المُنبسط منه بحيث يتباعدان.

(**) نسبة إلى جامعة بولونيا الإيطالية التي كانت من أفضل جامعات أوروبا في ذلك العصر.

كان اللجوء إلى القوى الخارقة للطبيعة في بدايات الحِقبة أَشيَعَ الطُّرُق التي تستخدمها الحكومات. إذ نجد من القرن التاسع فصاعداً عدداً كبيراً من الأشكال الطقسية التي تستهدف الحصول على الأحكام السماوية في أنواع شتّى من القضايا التي تحوم حولها الشكوك، سواءٌ في مجال الجريمة أو الأملاك المُتنازع عليها. وكانت الكنائس هي المُستودعات التي تُوضع فيها وسائل نقل الإرادة الربانيَّة ـ مثل مِرْجَل الماء الساخن، ومِجْمَرة تسخين الحديد، وما إلى ذلك ـ ولا بدَّ أن مُباركة الكاهن لهذه الآلات لتحقيق الغرض الذي وجدت من أجله كانت من أشيع مُهمّاته. . .

غير أن هذه العادة مرَّت بتغيُّر سريع في القرن الثاني عشر. وقد تزامن هذا التغيُّر مع تغيُّر النظرة نحو الحكومة الدنيوية، وكانت بعض أسباب هذا التغيُّر تفعل فعلها في الحالتين. فقد فتحت دراسة القانون الروماني أعين الناس إلى وجود نظام مُفصَّلٍ يُفضي إلى براهين إنسانية خالصة. كما ساعد نموُّ قانون كنسيٍّ مُوحَّد طبَّق أساليب القانون الروماني على نشر دروس المحامين في كلِّ الأرجاء. . . والأهمُّ من ذلك كلِّه، أن الناس أخذوا يشكّون في صحّة الأحكام المُستمدَّة من طريقة المِحنة. . . وعندما مَنَعَ المجمع اللاتراني الذي عُقد في سنة 1215 القساوسة من المُشاركة في إجراء المِحنة فإنه كان يُعبِّر بذلك، كما في العديد من الأمور الأخرى، عن تغيُّر في الاتِّجاه أخذ يتنامى منذ زمن طويل. وقد جاءت النتيجة مُباشرة بقَدْر ما يتعلَّق الأمر بتحقيق العدالة. فقد اضطر الناس إلى تفضيل الاحتمال الذي تُوصلهم الوسائط البشرية إليه على اليقين الذي تُمليه الأحكام السماوية عليهم. (1959 : 101–102).

وبما أن التعذيب، بصفته أسلوباً من أساليب التحقيق، كان يُستخدم للحصول على الحقيقة بمساعدة البشر فقط، فقد يُمكن اعتبار استخدامه المُنظَّم في القرون الوسطى خطوة إلى الأمام في التطوّر العقلاني للقانون الأوروبي. وقد جرى الاحتفاظ بوجهته الجديدة، والتخلُّص فيما بعد مما رافقه من قسوة وسوء استخدام. وعبَّر عالم الأنثروبولوجيا جَيمْز وَلِنْغ James C. Welling في القرن التاسع عشر عن هذه النقطة تعبيراً موجزاً قال فيه:

ينتقل البشر من هذه الطريقة الشكلية للإثبات (طريقة المُبارزة أو المِحنة أو الإبراء باليمين المُشترك) إلى طريقة واقعية للإثبات، وفقاً لتنامي قدراتهم العقلية وتطوّر وسائلهم في اكتشاف الحقيقة في مجال العدالة. وتحتلُّ وسيلة الإثبات بالتعذيب مكاناً يُمكن وصفه بأنه "منزلة بين المنزلتين" بين هاتين الوسيلتين المُختلفتين من وسائل القضاء، في أثناء انتقال الجنس البشري من

الأسلوب الاحتفالي الشكلي للحصول على الإثبات السلبي إلى الأسلوب العقلاني للإثبات الإيجابي. (الاقتباس عن پيترز 1973: ص8 من المادة التقديمية).

امتدح مُعظم المُؤرِّخين الذين تناولوا هذا الموضوع عقلانية نُقّاد العصور الوسطى لأسلوب المِحنة. فقد لاحظ هؤلاء النُّقاد فيما يقال لنا فشل المِحنة الواضح في تحديد من هو المجرم، وأدركوا أن الاعتماد على المِحنة ليس سوى ضرب من الخُزعبلات، وطالبوا بأسلوب أفضل وأقرب إلى العقل[1]. ولكن لماذا توقَّف اعتبارُ الأحداثِ التي يُنظَر لها الآن على أنها أمثلةٌ على فشل نظام المِحنة أخطاءً في تطبيق القواعد كما لا بُدَّ أنها اعتُبِرتْ في الماضي؟ لقد تحدَّث مُؤرِّخون من أمثال سَذِرْن عن تأثير القانون الروماني العقلاني، ولكن من الواضح أن هذا تفسيرٌ قاصر لأن القُدرة على وصف القانون الروماني بأنه عقلاني ووجود الإرادة لإطلاق هذا الوصف لا بُدَّ من وُجُودهما قبل الالتقاء بهذا القانون. ولكن لو كان دارسو العصور الوسطى على دراية بالتحليل الأنثروبولوجي المُتعلِّق بالمسألة، فلربما أدركوا بدلاً من ذلك وُجُود مُشكلة تاريخية حيث لا يَرَوْن شيئاً سوى الانتصار. فقد اتَّضح منذ أن نشر إڤنز پرچرد كتابه **الشعوذة والعِرافة والسحر بين قبائل الأزاندي** (1937) أن الأحكام غير الصحيحة الآتية عبر النبوءات والمِحن وما إليها يُمكن توفيقها مع النظام من دون تقويضه[2]. ولا يُدرك كثير من المُؤرِّخين أن التغيُّرات التي حصلت في طُرُق تعريف الحقيقة هي التي أدَّت إلى اكتشاف الخُزعبلات، وليس العكس[3]. وهذا يعني أن الكنيسة الإصلاحية لم تَكتشف العقلانية من جديد، بل أعادت تعريفها. وتطلَّبت القواعد الجديدة

(1) كان پيتر المنشد الذي وثَّق بولْدْوِن (1970) آراءه توثيقاً وافياً من نقّاد القرن الثاني عشر.

(2) تعليقات ماوس على هذا الموضوع أبكر بكثير من تعليقات إڤنز پرچرد ولكنها أقل شهرة منها. يقول ماوس: "يتمتَّع السحر بقوَّة يبلغ من تأثيرها أن الخبرة المناقضة لها لا تفسد إيمان المرء بها. والحقيقة هي أن السحر يُفلِت من وسائل السيطرة كلِّها. بل إن أشد الحقائق مُناهضة للسحر يُمكن قلبها لصالحه لأن من المُمكن دائماً الادِّعاء بأنها من عمل سحر مُضادّ أو أنها جاءت نتيجة لخطأ في أداء الطقوس. وهي بوجه عام تُعتبر نتيجة لعدم مؤاتاة الظروف الضرورية لنجاحها". (1972: 92-93).

(3) يقدِّم البحث المُمتاز الذي وضعه المؤرخ القانوني پول هايَمز (1981) التفسير الوحيد الذي أراه مُقنعاً لاضمحلال المحاكمة بالمِحنة في أوروبا في القرون الوسطى.

للمُمارسة العقلانية أن يُنظر إلى المُمارسات السابقة على أنها خُزعبلات ـ أي على أنها مُمارسات امتدَّ بها الزمن إلى ما بعد الزمن الذي يُناسبها[4].

كان الكاتب الذي فاقت جهودُه جهود مُعظم الكُتّاب الآخرين لإثارة الشكوك حول قصص انتصار العقلانية هذه هو فوكو. فقد بدأ نِقاشاً يتناول الاستراتيجيات المُتغيِّرة للقوَّة في علاقتها بالجسد، ومن ثَمّ المفاهيم والمُمارسات المُتغيِّرة للعقاب في كتابه الأساسي **الضَّبط والعقاب** الذي يروي فيه قصةَ تعذيبِ علنيٍّ مُريعٍ لشخصٍ قَتَلَ الملك وإعدامِه في العصر الكلاسيكي. إذ يحلُّ محلَّ الاستعراضِ الباذخِ للقوَّة المَلَكيَّة التي يجري بواسطتها تعذيب جسد الجاني ووصمه وعرضه للفُرجة نظامٌ تدريبيٌّ تُشكِّل فيه القوَّةُ الجسدَ والروحَ على نحوٍ يقربُ من الحرص عليهما. ويتحوَّل العقاب من طقس يهدف إلى إرسال رسالة سياسية إلى شيءٍ قد يصحُّ وصفه بطقسٍ للإنتاج الاجتماعي: فقد أصبحت الحقيقة عمليَّةً لها ناتجٌ هو المُجرم السابق الذي صلُحت حالُه، وصار شخصاً نافعاً للمُجتمع، قادراً على التفكير السليم، بينما كانت الحقيقة في السابق عرضاً عَلَنياً للقوَّة والعدالة.

لم يكن التعذيب مُجرَّد استعراضٍ للعدالة، بل كان وسيلة لإنتاج الحقيقة. وقد كتب فوكو في الفصل الثاني من الكتاب الأول وصفاً موجزاً للتعذيب القضائي في مقابل التعذيب الذي لم يُقصد منه سوى العقاب، ولكنه وصفٌ غنيٌّ بالدلالات:

> قد يرى المرء وظيفة التعذيب القضائي أو التحقيق بالتعذيب على أنه تعذيب للحقيقة. فلم يكن التعذيب القضائي، بادئ ذي بدء، طريقة للحصول على الحقيقة بأيّ ثمن. لم يكن تعذيباً لا يقف عند حدّ كما في التحقيقات الحديثة. كان تعذيباً بالغ القسوة من غير شك، ولكنه لم يكُن تعذيباً وحشيّاً. كان مُمارسةً تخضع لقواعد تسير وفق إجراءات واضحة المعالم. فالمراحل المُختلفة، ومُدَّة كُل منها، والآلات التي يُطلب استخدامها، وطول الحبال، وثقل الأوزان المُستخدمة، وعدد المرّات التي يتدخَّل فيها المُحقِّق ـ كلُّ ذلك كان منصوصاً عليه بعناية وفقاً للمُمارسات المحلية المُختلفة. . . كان التعذيب لعبة قضائية صارمة القواعد. ولذا كانت تتصل بأساليب المحاكمات

(4) انظر الاستقصاء الممتع الذي وضعه بنفنيست (1973: 516-528) لأصول كلمة superstition (الخرافة).

القديمة ـ بالمِحن، والمُبارزات القضائية والأحكام السماوية ـ التي مُورست في إجراءات الاتهام قبل ظهور أساليب محاكم التحقيق بزمن طويل. وبقي فيها شيء من المُبارزة بالرماح ما بين القاضي الذي يأمر باللجوء إلى التعذيب القضائي والمُتَّهم الذي يتعرَّض للتعذيب. وكان "الضحيَّة"(*) ـ وهذا هو الاسم الذي استخدم لتسمية المُتَّهم ـ يتعرَّض لسلسلة محاكمات تتضمَّن درجات متزايدة من القسوة، وكان ينجح إذا تحمَّلها ويفشل إذا اعترف. . . .

ونحن نجد خلف هذا البحث الدؤوب المُتلهِّف لمعرفة الحقيقة في التعذيب الكلاسيكي الآلية المُنظَّمة للمِحنة: التحدّي الجسماني الذي يجب أن يُحدِّد معنى الحقيقة. فإن كان الضحية مذنباً فإن الآلام المفروضة عليه مُسوَّغة؛ أما إذا كان بريئاً فإن التعذيب علامة على براءته مما نُسب إليه. فقد ارتبط الألم والمُواجهة والحقيقة معاً في مُمارسة التعذيب، وعملت هذه العناصر الثلاثة معاً على جسد الضحية. ومما لا شكَّ فيه أن البحث عن الحقيقة من خلال التعذيب القضائي كان طريقة للحصول على الدليل، على أهم الأدلَّة قاطبةً ـ اعتراف المذنب. ولكنه كان أيضاً معركة ينتصر فيها أحد الجانبين على الجانب الآخر، ويحصل على الحقيقة من خلال الطقس. لقد كان في التعذيب المُستخدم للحصول على الاعتراف شيء من التحقيق؛ وكان فيه أيضاً شيء من المُبارزة. (40-41)

إن تشخيص التعذيب (هو والمِحنة) على أنه طقس من الطُّقُوس يدلُّ على نظرة عميقة يُمكن أن تُساعدنا على أن نُدرك أن التعذيب القضائي ليس مُجرَّد منزلة بين المنزلتين في نمو العقل البشري من الأسطورة إلى المنطق، من الاحتفالي إلى العقلاني. فالتعذيب بوصفه طقساً له شروطه وقواعده وآثاره، يختلف عن المِحنة بما لها من شروط وقواعد وآثار، ولا يصحُّ وصفه بأنه أفضل ببساطة. وهذه طبعاً هي الفكرة التي تكمن خلف كتاب **الضَّبط والعقاب**. ومع ذلك، فإن دمج فوكو للتعذيب القضائي والمُبارزة والمِحنة معاً في هذه القطعة فيه بعض الصعوبة، وهو دمجٌ قد يُؤدّي إلى حجب نظراته الثاقبة. والمُشكلة الأولى كما سنرى هي أن الحقيقة التي تُنتجها إحدى هذه الطُّرُق ليست هي الحقيقة نفسها التي تُنتجها الطريقة الأخرى. فليس يكفي أن نشخِّص مُمارسة من

(*) الكلمة الأصلية هنا هي patient، ومعناها في الإنغليزية الحديثة "المريض". لكن السياق يدلُّ على المعنى القديم للكلمة، وهو "مَن يتلقّى الفعل" في مقابل الـ agent، وهو الفاعل.

المُمارسات بأنها طقس ـ كما يعلم فوكو حق العلم وهو الإثنوغرافي المُتميِّز للثقافة الغربية. إذ لن نفهم ما يجعله كُلُّ طقس مُمكناً، وكيفية فعل ذلك إلّا إذا وصفنا الفروق بين الطُّقُوس. وفهمُنا للتعذيب القضائي على أنه طقس لا يُؤدّي إلى توسيع مجال ذلك الفهم فقط، بل إلى توسيع فهمنا للطُّقُوس أيضاً، وذلك بتحليلها على أنها نوع من التعذيب ـ وهي مُمارسة يجري بواسطتها تشكيل بعض جوانب الحقيقة والذاتية تشكيلاً مؤلماً.

يعقد فوكو قُرب نهاية الكتاب مُقارنة صريحة بين المِحنة ونظام التحقيق: "وهكذا كان التحقيق بصفته بحثاً تُجريه السلطة عن حقيقةٍ لُوحظت أو شوهدت مُتعارضاً مع الإجراءات القديمة المُتمثِّلة باليمين، والمِحنة، والمُبارزة القضائية، والحكم السماوي، وحتى المُعاملات الجارية بين الأفراد. كان التحقيق هو القوة المُهيمنة التي تُعطي لنفسها الحقّ في إثبات الحقيقة بواسطة عددٍ من الطُّرُق المُنظّمة" (225). وقد كان هذا الفرق في المرجعية بين المِحنة ونظام التحقيق فرقاً جوهرياً كما سنرى. ولكن فكرة إيقاع الألم من أجل الحقيقة تبقى بحاجة إلى نظر، وهذه الصلة هي التي تجعل التعذيب القضائي جزءاً من القصة التي تتناول التنسُّك الديني.

المِحنة في مقابل التعذيب القضائي

لم يكُن التحوُّل من المِحنة إلى التعذيب في القرون الوسطى، مجرَّد تحوُّل في الاتِّجاه بحثاً عن الحقيقة المُتَّصلة بجرم، بل كان شكلاً آخر من أشكال البحث عن تلك الحقيقة أدّى الألم فيها دوراً مُختلفاً.

كانت المِحَن والمُنازلات القضائية طُقُوساً لتنظيم النزاعات بين أنداد من الناحية الاجتماعية. وهذا هو الذي يقصده إسمين عندما يقول: "لا محلَّ للتعذيب في إجراءٍ اتِّهاميٍّ خالصٍ يجري في بلدٍ حرٍّ. فالمُتَّهِمُ والمُتَّهَم مُحارِبان يتصارعان في وَضَحِ النهار بسلاحين مُتساويين" (107). وقد بحث الأنثروبولوجيون الذين تناولوا مبادئ الثأر في المُجتمعات التي تُوصف بأنها لا دولة لها، بحثوا هذه المسألة بالتفصيل رغم أنهم لم يُدركوا دائماً أن المساواة كانت أيديولوجيّة وليست ماديّة ـ أي أنها تتعلَّق بغياب الواجب للخضوع للطرف

الآخر، وليس بوجود المصادر المُتساوية لدى الطرفين. ومع ذلك، فإن النقطة التي ينبغي تأكيدها هي أن ما يدعوه الأنثروبولوجيون بالمُنازعات الثأرية، فضلاً عن المُنازلة القضائية والمِحنة، هي بالدرجة الأولى صُور من ضبط الصراع الذي يُشكِّل المُتَّهِمُ والمُتَّهَمُ طرفيه الرئيسين وفقاً لقواعد مُعترف بها، وليس السلطة القضائية. ولذلك، فإن الصراعات الثأرية ليست معنيَّة بتبديد الشكوك ـ فلا المُتَّهِم ولا المُتَّهَم يساوره الشكُّ حول موضوع النزاع، ولذلك فإن نتيجة المحنة أو المبارزة لا تقطع الشكَّ باليقين. كُلُّ ما تفعله المِحنة أو المُبارزة هو أنها تُقدِّم قواعد لإنتاج نتيجة لا جدال فيها، يُمكن التوصُّل بواسطتها إلى نتيجة قطعية عن العلاقات الاجتماعية.

خذ مثلاً حالة ستيفن التورنائي(*) التي حصلت في وقتٍ تزايد فيه نقدُ الكنيسة للعادة الإقطاعية القديمة، عادة التقاضي بالمُبارزة والمِحنة:

> عندما نشب نزاعٌ في سنة 1179 بينه، بصفته راعي كنيسة القدّيسة جنڤياڤ في باريس، وبين مُستأجري أملاكه في روزني سو ڤانسانز، حول طبيعة الخدمات الشخصية التي عليهم أداؤها فإنه عرض القضية على بلاط الملك لويس السابع. فأمر الملك بإجراء مُبارزة قضائية "وفق عادة الفرنجة" لعدم وجود عقود مُوثَّقة بين الطرفين. وعندما انسحب الأبطال المساندون لرجال روزني بعد أن خافوا من أبطال القدّيسة جنڤياڤ، فإن الملك أيَّد الحكم القاضي بوجوب امتثال الجانب الخاسر لأداء ما يُطلب منه من خدمات. وقد شهد الحادثة رهطٌ كبيرٌ من رجال الكنيسة في باريس بمن فيهم راعي كنيسة سان جرمان دي پري، وراعي كنيسة سان دني، وخوري كنيسة نوتردام وشمّاسها. وقد صودق على القرار بوثائق من البابا لوسيُس الثالث والبابا كْلِمِنْت الثالث. ولم تكن أمور كهذه مستغربة في باريس في القرنين الثاني عشر والثالث عشر (بولْدوِن 1961 : 621).

لم يكُن ما أدَّت إليه حادثة كهذه دليلاً لإثبات حُكم قضائي، بل كان تعريفاً للحُكم نفسه ـ أو لعلَّ الأصحَّ أن نقول إنه كان إعادة تعريف لعلاقة اجتماعية غير واضحة. وكان ثَمّة من غير شكٍّ فُرُوق كثيرة في المِحَن المتعدِّدة التي استُخدمت رغم أن معظمها عرَّض الجسد للخطر بطريقة أو بأخرى. (انظر كتابَ لي Lea

(*) نسبة إلى تورني في بلجيكا.

1866: الأقسام 1-3). ومع أن عبارات البحث عن الحقيقة استُخدمت فيها، فإنها تشابهت كُلُّها من حيث إنها ولَّدت "حقيقة" لا تنفصل عن القرار. وقد يحضر الإجراءات قاضٍ، كما في حالة النزاع بين راعي كنيسة القدّيسة جنڤياف ومُستأجري أراضيه، ولكن دَوْر القاضي كان من الناحية الفعلية زائداً عن اللزوم. إذ لم يكن ثَمّة ما يُقضى به في المِحَن. كلُّ ما هُنالك أن القاضي نطق الحقيقة التي كانت بادية للعيان على جسد المُتَّهَم أو المُتَّهِم أو على جسديهما معاً. والحقائق كانت إما معروفة أو غير ذات قيمة ـ كلُّ ما كان يحتاج إلى التقرير هو الذنب أو البراءة[5].

لم تكن حقيقة الذَّنْب في هذا النظام سوى الخطوة الأولى نحو إعلان أخذ العدالة مجراها، وكانت العدالة تقتصر على تطبيق قواعد المِحنة أو المُبارزة المُستخدمة. فالمُهمّ هو النتيجة، وما دام الأمر كذلك فإن أجساد البُدلاء تصلح لهذا الغرض مثلما تصلح أجساد المُتَّهِمين والمُتَّهَمين[6]. وقد بيَّن الأنثروبولوجيون الذين تناولوا مُؤسسة الثأر أنه لم يكن ثَمّة من حيث المبدأ ما يمنع من استمرار الثأر إلى الأبد ما دامت القواعد الصحيحة تُتَّبع. ففي صراعٍ يتضمَّن مجموعتين من الأقارب، يكون جَرْحُ الخصم أو قتلُه مُناسبة تتحقَّق فيها العدالة وتَستَدعي الثأر في آنٍ معاً. فالثأر عمليةٌ دائمة وليست حدثاً يحدث وينتهي[7]. ومن المُمكن إعادة

---

(5) لقد بُولغ في اهتمام الباحثين بما قاله مسيحيو القرون الوسطى أو اعتقدوا به حول هذه المسألة ("القوى العلوية التي تفعل فعلها في هذا العالم"، "الحكم الربّاني"، إلخ). أما أنا فأقول إن ما اعتقد به الناس هو (بهذا المعنى) أقلُّ أهميَّة فيما يتعلَّق بالطريقة التي أدَّت فيها المِحنة عملها من أهميَّة بنية القوَّة التي تقرَّرت بواسطتها بعض الحقائق. فنحن مثلاً لا نعلم شيئاً عن أفكار الأفراد الذين كان بوسعهم اللجوء إلى المِحنة والذين اضطرّوا فيما بعد للخضوع لمحاكم التحقيق ولا عن مشاعرهم. ولكننا نعرف أن هذه المُنازعات خضعت لإجراءاتٍ تابعة لبُنى سياسية قانونية أخلاقية مُختلفة يخضع كلٌّ منها إلى قوىً مُختلفة تمام الاختلاف. وكانت خياراتهم وأنماط سلوكهم وعلاقاتهم بالأشخاص الضروريين لتقرير ما إذا كانوا مُذنبين أو أبرياء مُختلفة تمام الاختلاف.

(6) كان ذلك مُناسباً على نحو خاص عندما تضمَّن الحالة نساء أو مرضى أو رجال دين. انظر غُودِميه 1961: 118.

(7) أشهر وصف لهذه المؤسسة موجود في كتاب إڤنز پرچرد (1940) عن النُوير. وفيه يقول إن التحكيم ودفْعَ الدِّيَة قد يضعان حدّاً مُؤقَّتاً للثأر، ولكن الجانبين يُحافظان على نيَّة =

صياغة ذلك بقولنا إن تحديد المسؤولية في نظام الاتّهام الدقيق هذا لا يُحقِّق انتصار الحقيقة، بل يتمخَّض عن هُدنة بين قوَّتين مُتعادلتين.

أدّى التعذيب بوصفه جُزءاً من نظام التحقيق إلى الوصول إلى الحقيقة على نحوٍ مُختلف تمام الاختلاف[8]. فقد أنتج معلومات أو حقائق عن أمور عُمِلَت أو قيلت، ومكان عملها أو قولها، وفحوى ما عُمل أو قيل، والشخص الذي عُمِلَت أو قيلت له. وهذه حقائق تختلف تمام الاختلاف عمّا يُسْتَنْتَجُ منها. كان التعذيب استراتيجية للتحقيق تتضمَّن سلسلة من الأسئلة والأجوبة عن وقائع مُعيَّنة. (وقد عُرِفَ التعذيب القضائي فيما بعد بمُصطلح *questio* [أي "المسألة"] واستُخدِمت عبارة putting to the question [أي المُساءلة] بمعنى "التعذيب"). واعتمد هذا الإجراء على طريقة مُختلفة تماماً للتعبير عن الحقيقة من حيث صِلتها بالألم الجسماني. ففي المُحاكمة بالمِحنة أظهر الجسد المهزوم ذنبه مُباشرة بوضعيته أو بالعلامات الظاهرة عليه. (كان تحديدُ الجُرم أو البراءة عن طريق العِرافة أو اليمين مُخالفاً للمِحنة من حيث إنه لا يشمل جسمَي المُتخاصمَيْن أو جسم المُتَّهَم). وكان الألم أو سببه المُباشر على الأقل أمراً ينتمي إلى الماضي. أما في نظام التعذيب القضائي فقد كان الصوت هو الذي يتوجَّب عليه نُطق الحقيقة خوفاً من الألم ـ الألم الذي كان ينتظر الشخص في المُستقبل.

على أن المتَّهَم في نظام المِحنة يُمكنه طبعاً أن يرفض المُضيَّ في المُحاكمة خوفاً من الألم وأن يعترف بجرمه. لا بل إن الكاهن الذي يتولّى إجراء الشعائر

= الثأر، وكثيراً ما تندلع أعمال ثأرية ظاهرة ـ لا سيما إذا كان الطرفان من الأقارب الأبعدين.

(8) "كان القاضي عند بدء المُحاكمة حرًّا تمام الحرِّية في استدعاء من يشاء للشهادة، وطلب الوثائق التي يراها مُناسبة، وغير ذلك من الأمور الضرورية لإقامة الدليل على أن المُتَّهم مُذنب. وكان يُنظر إلى القاضي على أنه شخص مُحايد يسعى لكشف الحقيقة، ولذلك فليس ثَمّة من عوائق قانونية أو إجرائية تُعيقه عن اكتشافها". (أُلمان Ulmann 1947: 22). لكن وضع الموضوع على هذا النحو أقرب للمُبالغة بطبيعة الحال، لأن من الواضح أن القُضاة كانوا يخضعون للقواعد والحدود حسب وصف أُلمان نفسه للنظرية القانونية في القرون الوسطى. ولمن شاء الحصول على عرض أشد تنظيماً للقواعد القضائية في العصور الوسطى أن يراجع غُدنغ Godding 1973: 17-23.

الدينية السابقة للمِحنة، قد يعرض عليه أن يعترف. لكن الاعتراف لم يكن ضرورياً إن شئنا الدقَّة مع أنه كان في بعض المواقف مُتوقَّعاً. أما في نظام التحقيق الذي يلجأ إلى التعذيب، فإن الاعتراف كان ضروريّاً عندما لم يكن ثَمّة من سبيل آخر لإثبات الجُرم ـ أي عند الافتقار للعدد الكافي من الشهود المناسبين (راجع: لانغباين 1977). لقد كان الخطاب اللغوي الواسطة التي لا غِنى عنها لقول الحقيقة. وكان من الضروري أن تتخذ الأفكار الخفية شكلاً لغوياً منطوقاً ـ أن تتخذ الكلمات بوصفها علامات داخلية أصواتاً ذات معنى. ولم تكن الكلمات هي الحقيقة على النحو الذي كانت عليه العلامات الظاهرة على جسد من خضع للمِحنة. فما دامت قواعد المِحنة قد اتُّبِعَتْ بدقَّة، فإن العلامات الناتجة لم تكن لتكذب[9]. لا بل إن فكرة الكذب لم تبرز في هذا السياق إلى أن تعرَّض النظام بأكمله للهجوم ـ لا سيما في القرن الثاني عشر عندما هُوجمت المِحَن هُجوماً عنيفاً، ووُصفت بأنها خُزعبلات.

وهذا يقُودنا إلى الفرق المُهم الثاني بين طريقة التوصُّل إلى الحقيقة من خلال نظام التحقيق الذي يستخدم التعذيب وبين طريقة المِحَن. فقد سهَّل استخدام الألم الجسماني في نظام التحقيق البحث عن الحقيقة وتقرير الجُرم أو البراءة. ولم يكن ثَمّة ما هو عفوي في هذا النظام، إذ رغم أن الجُرم قد يُثبت بالاعتراف، فإن رفض الاعتراف لم يكن يكفي لإزالة الشكوك. وكان الهرب مُمكناً في كل الحالات، ولم يكن النجاح مضموناً إلّا عند القبض على الهارب. كذلك كان على مُلاحِق الهارب أن يكون واثقاً من أنه يلاحق الشخص المطلوب، وليس أي شخص آخر[10]. (وهذا هو الفرق الأساسي بين صيّادي

(9) لاحظ غودميه (1965: 105) أن الناس في القرن التاسع أخذوا يُفضِّلون المُبارزة القضائية على اليمين ("لأنه كثيراً ما أغرى بالكذب")، ولذا فإن المُبارزة غدت هي الشكل الطبيعي للمُحاكمة عند أحرار الناس. وبما أن الكلمات يُمكن أن تكذب فإن اليمين الكاذب لم يكن مُجرَّد مُناسبة لارتكاب الظلم بل لارتكاب الكُفر، أي لاحتقار الذات الإلٰهيّة. أما نتيجة المُبارزة، أو المِحنة الفردية، فلم تكن عُرضة لذلك الخطر.

(10) هل من قبيل المُصادفة التي لا أهميَّة لها أن نوعاً مُعيَّناً من الكُتُب، أقصد الكُتُب التي تشرح طرق الصيد، أخذت تظهر لأول مرَّة في مُنتصف القرن الثالث عشر؟ لقد لاحظ تيبو (1974: 26) فيما يتعلَّق بهذا النوع من الكُتُب أنها "تصف أنواع المُعدّات =

الحيوانات وصيّادي السمك). وهكذا فإن مُنظِّري القرون الوسطى أصرّوا على أن المُتَّهم يجب ألّا يعرف التُّهمة المُوجَّهة إليه، لأنه لو عرف فإنه قد يعترف بما لم يفعل خوفاً من مزيد من الألم. إذ لم تكن المسألة مسألة إيجاد ضحية لكي يُنتَقَم منها (كما في حالة الثأر)، بل مسألة التوصُّل إلى الحقيقة. ولذا فإن السرِّية غدت عُنصراً مُهمّاً في استراتيجية الحقيقة في شأن الجُرم أو عدمه ـ وهو الأمر الذي لا يدخل في نطاق نظام المِحنة. وكان الإخفاء الحصيف للمعلومات وسيلةً لاقتناص الطريدة وللكشف عن مكانها. (أما في النظام الأنغلوسكسوني، وهو نظام استبقى إجراءات نظام الاتِّهام ضمن إطار نظام التحقيق، فإن وسيلة السرِّية أصبحت حقّاً يُمنَح للمُتَّهم: على الصيّاد ألا يجد المُلاحقة أسهل من اللازم!)

كان المقصودُ من الاعتراف إذن تأكيدَ ما كان معروفاً للمحكمة وزيادتَه تفصيلاً ـ أو تحويلَه من ظنٍّ إلى معرفة. وكان من الضروري للمحكمة، لتحويل الانطباعات الذاتية إلى حقائق موضوعية، أن تحصل على معلومات أكثر مما لديها ـ لا أية معلومات، بل المعلومات ذات العلاقة بالقضية. ولذا كان من الضروري أيضاً وضعُ قواعدَ تُحدِّد ما له صلة بالقضية، قواعدَ للبحث عن الحقائق من أجل التوصُّل إلى الأحكام الصحيحة. وكان الحكم النهائي يعني الإذن بنشر المعرفة على الملأ. وقد كان للمِحَن قواعدها هي الأخرى، وكان يُمكن أن يُعزى الطعن بنتيجة إحداها إلى الإخلال بها (سواءٌ أكان ذلك عن قصد أو من غير قصد). ولكن تلك القواعد شكَّلت الحقيقة فيما يتعلَّق بالجُرم أو البراءة (على غِرار الكسب أو الخسارة في لعبة النَّرد). ولم يكن الهدف من تلك القواعد تنظيم الحقيقة والإمساك بها (على غِرار استراتيجية الصيد).

ثالثاً: لا يصلُح الاعتراف في غرفة التعذيب أساساً للحكم بالجُرم، بل يتوجَّب أن يُكرَّر طوعاً في المحكمة. فإن رفض المتَّهم ذلك، اقتيد لكي يُعاد تعذيبه. ومن هنا جاء المذهب القائل إن الحقيقة لا يُمكن أن تأتي من العنف ـ أي أنها يجب أن تأتي من الاعتراف الحرّ لشخصٍ واعٍ مخلص. أما العنف

= اللازمة، وتذكر بالتفصيل شُروط الحكم والمُتابعة والقبض على الطريدة، وتفصل القول في أنواع الطرائد، وتذكر فصول الصيد المُختلفة، وتُعطي بعض النصائح فيما يتعلَّق بالعناية بكلاب الأثر والعُقبان".

المُوجَّه للجسد، فكان يُعتقد أنه وضعٌ يُسهِّل ظُهور الحقيقة والإمساك بها ـ ولا يُحدِّد وجودَها نفسه كما في حالة المِحنة والمُبارزة. وكان الجسد ساحة الحقيقة في الحالتين، ولكن بطُرُق مُختلفة تمام الاختلاف. (ظلَّ هذا المذهب يمرُّ بمراحل مُنظَّمة من التطوير والتطبيق في الأديرة المسيحيَّة على مدى قرون كما سنرى، أما في مُنتصف حِقبة القرون الوسطى، فقد أخذت مضامينه تتوسَّع ويُعاد تشكيلها لتُناسب العالم المدني الدنيوي).

والخُلاصة أن الطُّرُق الرئيسة التي اختلف فيها التعذيب عن المِحنة هي هذه: سهَّل التعذيب الحُصول على المعلومات، وكان جُزءاً من البحث عن الحقيقة، وكان العُنف المُوَجَّه ضد الجسد أمراً يُفضي للتوصل إلى الحكم، وليس الشكل الذي يتَّخذه الحكم وقد كُتِبَ على الجسد. ولذلك فإن اللجوء إلى العُنف احتاج إلى خبرة وخبراء لربط آلام الجسد وما يصدر عنه من أقوال بالبحث عن الحقيقة وقد اتخذت صيغة لغوية. وقد ظهر كمٌّ كبير من الكتابات التي حدَّدت أشكال التعذيب وفوائده وحدوده، ومن ثَمّ استعماله الصحيح. ومن المُهم التأكيد على هذه النقطة الأخيرة، لأن الحقيقة الكاملة عن الجريمة لم تكن معروفة أحياناً حتّى للشخص المُعذَّب ـ ولا سيما عند الحصول على الاعتراف من شاهد (وإن لم تكن هذه هي الحالة الوحيدة). وإن شئنا الدقَّة قلنا إن الحقيقة لم تكن تظهر إلّا في كلمات الحكم.

وبما أن نظام التحقيق ينقل مرجعية الحقيقة من العلامات الظاهرة على جسد المُتَّهَم إلى النطق بالحكم، فإن ذلك أدّى إلى زيادة أهمية القاضي. ولكن هذا النقل سهَّل أيضاً تشكيل تراتبية خاصَّة للمرجعيّات بحيث يُلغي حكمٌ حكماً سبقه ليس له مثيل دقيق من العلامات الجسمانية. وهذا الحكم يفعل ذلك على أساس مبدأ أشدّ ميتافيزيقية وغُمُوضاً من أيّ مبدأ تعتمد عليه المِحنة: وهو أن الحقيقة هي صانعة الكلمة، وهي أيضاً الكلمة التي أُجيزت. وهذا المبدأ ندعوه دينيّاً في أيامنا هذه.

لم تلجأ التحقيقات الجُرمية كلُّها إلى التعذيب طبعاً. فقد كانت القواعد الخاصة بالتعذيب واضحة كُلَّ الوضوح: إذ اقتصر التعذيب على الجرائم التي كانت عُقوبتها إما الموت أو التمثيل في جسد المُجرم. ولم يكن يُلجأ إلى

التعذيب حتى في هذه الحالة إلّا عند الحصول على أدلَّة واضحة تُشير إلى أن جريمة ما قد وقعت.

لكن كان ثَمّة استثناء واحد في القرون الوسطى هو الهرطقة. وبما أن جريمة الاعتقاد بآراء هرطقية لم يكن بالإمكان إثباتها من غير الحُصول على اعتراف من فم المتَّهم فقد كان لا بدَّ من مُحاكمته، وكان فرض التعذيب مُمكناً إن دعت الحاجة **قبل** إثبات وجود الجريمة. وبما أن الجريمة كانت تُخفى عمداً، فإن البحث عنها تطلَّب اللجوء إلى لعبة الأسرار المُميتة والمخاوف المُفيدة.

السياق الاجتماعي السياسي للتعذيب القضائي

حرَّم المَجْمَع اللاتراني(*) الرابع الذي عُقد في سنة 1215 المِحَن، وفرض الاعتراف السنوي الشخصي على المسيحيين جميعاً. وكان هذا المجمع هو الذي أصدر أوامر تُعبِّر عن حرص الكنيسة على مُحاربة الهرطقة وعلى تحديد واجب السلطات الدنيوية في اجتثاث شأفتها. وبما أن الاعتراف الديني نشأ الآن بصفته الطريقة العامة لخلق الضمير الصادق، فإننا لا ندهش إذا ما وجدنا أن الاعتراف القضائي عومل على أنه وسيلة مُعيَّنة لإثبات الهرطقة. وقد كانت الكنيسة على معرفة جيدة بأن الاعتراف لم يكن فعلاً معزولاً، وأنه في جانبه الإبداعي مثلما هو في جانبه التجريمي، نوعٌ من الحوار الذي تتخلَّله علاقات القوَّة، وأنه عملية فريدة تربط فكرة الألم الجسماني (في هذه الدنيا أو في العالم الآخر) بتبادل السؤال والجواب بحثاً عن الحقيقة.

ومع أن التعذيب القضائي كان معروفاً للقانون الروماني بوصفه طريقة للحصول على الاعتراف من بعض الطبقات (هي في العادة طبقة العبيد) أو في بعض أنواع الجرائم (لا سيما الخيانة)، فإنه لم يختفِ تماماً من أوروبا حتى في الحِقبة المعروفة بالعصور المُظلمة عندما حلَّت المُمارسات القَبَليَّة الجرمانية محلَّ الجانب الأعظم من البنية القانونية الرومانية. غير أن شيوع الإجراءات القانونية المُتعلقة بالجريمة وتوسُّعها من القرن الثالث عشر فصاعداً، يتَّصل اتِّصالاً واضحاً بالأهميَّة

(*) نسبة إلى كاتدرائية القدِّيس يُوحنا لاتران في روما.

المُتجدِّدة للقانون الروماني وباضمحلال المِحنة بصفتها وسيلة للإثبات القانوني. وقد سعت الكنيسة بدعمها لهذين الاتجاهين لأن تجعل المراجع القانونية ذات طبيعة تراتبية مؤسسية (كما فعلت النُّظم الملكية الناجحة) في وجه المُعارضة المُمثَّلة بالعُرف والمصالح المحلية الإقطاعية ـ سواءٌ منها الكنسية أو العلمانية. وقد شكَّل المَجْمَع اللاتراني الذي عقد في سنة 1215 وأصدر عدداً كبيراً من الإجراءات التنظيمية مُؤشِّراً مُهمّاً على هذه الاتجاهات (راجع: شرويدر 1937).

وهنا قد يسأل المرء عن الطُّرُق التي أُنشئ وفقها نظام التحقيق القضائي في ضوء الحقيقة القائلة إنه كان يتناسب والمُؤسسات السياسية القانونية النامية، ويتناسب أيضاً مع الظروف الاجتماعية والاقتصادية السائدة في أواسط العصور الوسطى(*). وقد تطلَّب تنامي الطبقات الوسطى شكلاً عقلانياً معيارياً شاملاً للقانون، وهو مطلب كان يتَّفق والطُّمُوحات السياسية للبابوات والملوك. لماذا؟ (راجع: تايغر وليڤي 1977). الجواب هو أن المُبارزات كانت فوضوية، والمِحَن غير معروفة العواقب، بينما جعل نظام التحقيق مُمارسة السيطرة المركزية مُمارسة شاملة لا تنقطع، وهذا ما لم تكن النظم القديمة قادرةً على توفيره. وهكذا، فإن من المُمكن النظر إلى التعذيب على أنه توسيع وترسيخ لهذه القوَّة المُهيمنة التي تُسوِّغ الأمور تسويغاً عقلياً. (وهذا الرأي ينسجم مع الرأي القائل إن استخدام التعذيب على نحوٍ واسعٍ لا يضبطه ضابط للحصول على الاعتراف أخصُّ بالدول العصرية التي لها مطامح سياسية كبيرة ـ شُمولية واستعمارية واستعمارية متأخِّرة(**) ـ منه بالعصور الوسطى. ومن هنا فقد نودُّ أن نبحث في الظروف الأيديولوجيّة والسياسية التي سهَّلت أو منعت استخدام التعذيب القضائي في الإجراءات المُتعلقة بالجريمة في العصور الوسطى. (نُلاحظ مثلاً أن التعذيب لا

(*) تقسم العصور الوسطى إلى ثلاثة أقسام تدعى بالإنغليزية Early (أي الأول أو المُبكِّر)، ويمتدّ ما بين سنة 500 إلى سنة 1000، و High (أي العالي أو الأوسط)، ويمتدّ ما بين سنة 1000 إلى سنة 1299، و Late (أي الأخير أو المُتأخر)، ويمتدّ ما بين سنة 1300 إلى سنة 1500.

(**) أقصد بهذه العبارة الأخيرة ترجمة مُصطلح postcolonial، الذي يستسهل بعض المُترجمين استيراده على هيئة "ما بعد الكولونيالية" من دون حاجة حقيقية له. فما دامت كلمة colonial تعني "استعماري"، فإنني لا أرى وجهاً للعودة إلى اللفظ الأجنبي عند ترجمة postcolonial.

يَرِد في القانون الإنغليزي العام [انظر: هيث 1981]. لِمَ كان ذلك؟) ولا شكَّ أن بحثاً كهذا سيكون بحثاً قيّماً يُثير الاهتمام.

ولكن يُمكننا أيضاً أن نُوجِّه بحثنا وجهة مُختلفة تماماً: إذ يُمكننا تتبُّع المراحل الرئيسة في التاريخ الديني للتوبة والكفّارة الذي تضمَّن السعي للتوصُّل إلى الحقيقة والألم الجسماني والاعتراف (وهي العناصر الأساسية في مُمارسة التعذيب القضائي نفسها). فإذا ما فعلنا ذلك، فإن التركيز ينتقل من القصَّة المألوفة الخاصة بتنامي أجهزة القمع التابعة للدولة إلى شيءٍ يصعب تتبُّعه بوضوح: ألا وهو التغيُّر الحاصل في أشكال الضَّبط في الثقافة المسيحيَّة اللاتينية، وهي الأشكال التي جرى التعبير بواسطتها عن أنماطٍ مُعيَّنة من الإمكانيّات (الأخلاقية والسياسية والفكرية). وهذا الخيار الثاني هو الذي سأتَّخذه في ما تبقّى من هذا الفصل.

الكفّارة والكنيسة المُبكِّرة

قد يبدو للوهلة الأولى أن الاعتراف الديني، وهو اعتراف طوعي روحاني، يختلف تمام الاختلاف عن الاعتراف المُستخلص بالقوَّة من شخص تحت التعذيب القضائي. ولا شكّ في أن ثَمّة اختلافاً كبيراً جدّاً بين هذين النوعين من الاعتراف، لا سيما من وجهة نظرنا الحديثة. ولكن قد لا تكون الفكرة التي تجعل أحد النوعين طوعيّاً والآخر قسريّاً، أفضل طريقة للحصول على الفرق بينهما. فكِلا النوعين تُحرِّكهما وتُنظِّمهما السلطة، وتستخدمهما لإيجاد الحقيقة والتعامل مع مخاطر المعصية.

كان الألم الجسماني والبحث عن الحقيقة مُرتبطين في مُؤسسة الكفّارة المسيحيَّة منذ القرون الأولى من تاريخها، ولكن ليس دائماً على النحو نفسه. وسأحاول فيما يلي أن أتتبَّع هذه الصِّلات على مراحل ثلاث: (1) الطريقة التي نَبَذَت فيها الكنيسة الضالّين ثم تقبَّلتهم وفرضت عليهم سلسلة من المُضايقات الجسمانية والحرمان، وطلبت منهم الاعتراف بالحقيقة عن أنفسهم خشية العذاب في الحياة الأخرى. (2) مُمارسات الضَّبط التنسُّكيَّة الخاصة بالجماعة الدينية (في الأديرة) حيث طُوِّرت طُرُقُ مُراقبة المُيُول الجسدية وطُرُقُ امتحانها تطويراً مُنظَّماً بإخضاع النفس للسلطة السماوية المُمثَّلة بقواعد الجماعة، وفي شخصية رئيس

الدَّيْر - كُلُّ ذلك بالتوازي مع مُمارسة القوَّة داخل المُجتمع العلماني. (3) امتزاج هذين التُّراثين وتعديلاتهما في القرنين الثاني عشر والثالث عشر حيث أصبح الخطاب اللفظي بالتدريج، هو المظهر الأبرز للقوة والواسطة التي يتحقَّق فيها التعاون بين المُسيطِرين والمُسيطَر عليهم.

جابهت جماعة المؤمنين منذ بداية التاريخ المسيحي مُشكلة الضَّبط الديني ـ أي مُشكلة التعامل مع مُرتكبي المعاصي من أبناء دينهم. وكان على المذنب أن يعترف بذنبه أمام جماعة المؤمنين، وأن يلتمس منهم الصلاة من أجله والشفاعة من أجل أن يعود إلى جادَّة الصواب. فإن كانت خطاياه بسيطة تُرتكب في الحياة اليومية (ومن يخلو منها؟) أنهى اعترافُه أمام الناس المسألةَ. أما إذا كانت من النوع الخطير كتلك التي تنتج عنها فضيحة اجتماعية، فإن العُقوبة المفروضة تقضي بإخراج المُذنب من رفقة المؤمنين (أي من المُشاركة في التناول المُقدَّس). ولم يكن يُسمح للمُذنب بالعودة إلى الجماعة إلّا بعد القيام بطقوس كفّارة قاسية تنتهي بالمُصالحة الرسمية. وقد وصف الباحث الأميركي هنري چارلز لي H.C. Lea، المُختص بالقرون الوسطى، ظروف التائبين في أوائل عهد الكنيسة بالتفصيل:

> كان الرأس يبقى حليقاً طوال المُدد الطويلة المفروضة على من يُؤدّون الكفّارة، أو يبقى مُغطّى في حالة النساء. وكانت الملابس من القماش الخشن المُعفَّر بالرماد. وكان الاستحمام ممنوعاً، والامتناع عن النبيذ واللحوم مفروضاً. إذ كلَّما ازدادت قذارة التائب الذي فُرضت عليه الكفّارة، ازداد جماله كما قال القدّيس جيروم (إيرونيمُس). وكان الوقت يُقضى بالجوع والصيام والسهر والصلاة والبكاء ـ فقد كان على المُكفِّر أن يكون كالميِّت حسبما يقول لنا القدّيس أمبروز (أمبروسيوس)، لا تُهمُّه أُمور هذه الدنيا. وكان في الواقع ممنوعاً من الانشغال بالأمور الدنيوية. وإذا خلع ثياب التوبة وعاد إلى الدنيا قاطعه المُؤمنون ونَبَذوه بكلِّ تشدُّد بحيث إذا شاركه أحد في طعامه حُرِمَ من التناول. وكُلَّما اجتمع المُؤمنون معاً في الكنيسة وضعوا المُكفِّرين معاً بمنظرهم المُريع جانباً، إما ليتركوا الكنيسة قبل بدء الشعائر، وإما ليُحرموا من تناول القُربان إذا سُمح لهم بالبقاء، ولكنهم كانوا يُدفعون ليكونوا أمام الناس لكي يتلقّوا الدعوات واللمس بالأيدي ـ وباختصار كان إذلالهم يُستغلُّ إلى آخر حدٍّ مُمكن ليكونوا عِبرة للحاضرين. وبالنظر إلى ضعف اليافعين، فقد كان الرأي أن الكفّارة يُستحسن ألاّ تُفرض على غير البالغين. وبما أن الفصل التام بين الزوج والزوجة كان مطلوباً، فإن مُوافقة الجانب غير المُذنب كان ضرورياً قبل المُوافقة على بدء المُذنب في مُتطلّبات

الكفّارة. أما المُتاجرة فكان يُسمح بها للمُكفِّر بصعوبة ـ هذا إذا لم تُمنع منعاً باتّاً. وكان المُكفِّر ممنوعاً من مُقاضاة غيره، أما إذا كانت القضية ذاتَ طبيعةٍ مُلِحَّةٍ فقد يُسمح له بطلب العدالة من محكمة كنسية. وكانت آثار الكفّارة من بعض نواحيها لا تمّحي. فقد كان لا يُسمح لأي شخص مرَّ بها لأن يعود إلى مهنته العسكرية أو لأن يشارك في شرب الخمر وأكل اللّحوم إذا توافر السمك والخضراوات. وحرَّم البابا سيريسيُس الزواج من مرّوا بتجربة الكفّارة. ولم يكتف مَجْمَع آرل في سنة 443 بإبعاد المذنب، بل أبعد العريس (أو العروس) أيضاً. أما البابا لاون الأوَّل، فكان مُستعدّاً لقبول الرأي القائل إن الزواج خطيئة غير خطيرة، ولكنه خطيئة لا تُغتفر عادةً وإن كانت تُعتبر أهون الشرَّين إذا كان المُكفِّر شابّاً يحسّ بأن الامتناع عن الزواج يُعرِّضه للخطر، ذلك أن العفَّة مدى الحياة هي ما ينبغي عمله بعد أداء الكفّارة. ولم يُسمح بالزواج للمُكفِّر إلاّ بعد مرور جانب كبير من سني القرن التاسع على يد البابا نيقولاوس الأول. لقد كانت حياة المُكفِّر قاسية حقّاً، وهذا يجعلنا نُصدِّق تأكيد مجمع طليطلة الذي عُقد في سنة 693، وذكر أن اليأس من الهروب منه دفع بعض الناس أحياناً إلى الانتحار. (1896: الجزء الأوّل: 28–30)

كانت طُقُوس الاعتراف بالذنب والكفّارة والمُصالحة(*) تجري علناً سواءٌ ارتكبت الخطيئة سرّاً أو علناً، وكان كلٌّ منها في الواقع جُزءاً من سلسلة واحدة دُعيت في أقدم العهود بالكلمة اليونانية *exomologesis*(**) . وكان أداء شعائر المُصالحة يُؤذن بعودة المذنب إلى الكنيسة، أي مُصالحته مع الحقيقة. وكانت هذه الطُّقُوس شبيهة بتلك المفروضة على مُعتنقي الدين الجدد وتكوَّنت من عددٍ من المراحل الرسمية:

كانت المرحلة الأولى هي مرحلة البُكاء التي يقف فيها طالب الدخول في الدين خارج الكنيسة، يندب خطاياه ويلتمس من المؤمنين أن يدعوا له في صلواتهم. وكانت المرحلة الثانية هي مرحلة الاستماع، وفيها يُسمح له بالدخول إلى مدخل الكنيسة ليستمع إلى الموعظة، ولكن كان عليه أن يخرج قبل بدء الصلوات. وكانت المرحلة الثالثة هي مرحلة الانطراح على الأرض أو الركوع بينما تُتلى الصلوات من أجله. وكانت المرحلة الرابعة هي مرحلة الانضمام إلى الجماعة، وفيها يبقى مع جماعة المؤمنين في أثناء أداء الشعائر، ولكن من

(*) الكلمة الأصلية هي reconciliation، ومعناها المُصالحة أو التَّصالح، والقصد هو العودة إلى اللّه بعد ارتكاب المعصية وإعلان التوبة.

(**) الكلمة تعني الاعتراف العلني.

غير أن يُشارك فيها. وبعد انتهاء هذه المرحلة كان يُسمح له بتناول القُربان المُقدَّس بعد طقس المُصالحة ولمسه باليد. (المصدر نفسه، ص 24).

كان طقس المُصالحة مثل طقس التعميد، لا يحصل إلّا مرَّة واحدة في حياة المسيء.

ثار النقاش أحياناً بين المُؤرِّخين حول ما إذا كانت هذه الطُّقُوس المُبكِّرة للمُصالحة كافية لـ "مغفرة الخطايا"، أم أنها لم تزد عن كونها إعادة التائب إلى كيان الكنيسة التي لا يُرجى الخلاص خارجها. ويميل المُؤرخون الكاثوليك والبروتستنت لاتخاذ مَوْقفين مُتعارضين لأسباب ليست عصيَّة على الفهم. ولكن لا خلاف على أنه مهما كان تفسير طُقُوس المُصالحة (التي تنتهي بلمس الأسقف للتائب) من الناحية التاريخية، فإن هذه الطُّقُوس لم تكن تُؤدَّى قبل مُعاناة التائب لآلام الكفَّارة. وهذا يعني أن الألم الجسماني والضيق الذي تطلَّبته الكفّارة يسبقان المُصالحة (أي العودة للحق والعدالة)، أو على الأقل يُرافقانها. وهذا يختلف اختلافاً بيِّناً مع المُمارسة الحديثة، التي أُرسيت قواعدها في أواخر العصور الوسطى، والتي تقضي بأن يسبق الغفران الكفّارة (التي لم يَعُد الألم الجسماني فيها ضروريّاً).

ويتحدَّث المُؤرِّخون عن اضمحلال ظاهرة الكفّارة العلنية في القرون الأولى، ويعزون ذلك للقسوة وعدم إمكانية التكرار، وهو الأمر الذي قيل إنه جعل مُرتكبي المعاصي راغبين في تأجيل الاعتراف والمُصالحة إلى أن يكونوا على سرير الموت. ولكن مهما كان سبب اضمحلال ظاهرة الكفّارة العلنية في مراكز المسيحيَّة الأوروبية القديمة، فإن الوضع بين القبائل السِّلتية والجرمانية التي تنصَّرت حديثاً في شمال الغرب كان مُختلفاً. فقد نشأ فيه نظام جديد للاعتراف السرّي يقوم على أساس كتب الكفّارة في أواخر القرن السادس. وكانت هذه الكتب أدلَّة تعود أصولها إلى الأديرة السِّلتية التي صنَّفت المعاصي، حدّدت بقَدْر كبير من التفصيل أحياناً نوع الكفّارة الخاصة بكلِّ حالة وإجراءاتها. (كان هنالك شيءٌ أقربُ إلى التطبيق الآلي في عملية تحديد المعصية، يُذكِّرنا بالمِحنة)[11]. وقد شملت هذه

(11) كان بإمكان المُكفِّر الذي يعجز عن تحمُّل الألم أو الحرمان لسبب مشروع أن يستأجر شخصاً (صالحاً) يحلُّ محلَّه، كما في حالة بعض أنواع المِحَن. انظر: أوكلي 1937: 496.

المعاصي أموراً سُمِّيَت في قرون تالية جرائم مدنية، ونظرت فيها محاكم غير كنسية. ولذلك وصف المُؤرِّخون كتب الكفّارة هذه بأنها أدَّت وظيفة "تهذيب بربرية السكّان وهمجيتهم" (انظر: أوكلي 1923 و 1932). لكن علينا أن نتذكَّر، بغضِّ النظر عن الشكل الغائيّ لهذه الأطروحة الاجتماعية الفجَّة، أن ما كان يُهمُّ الكنيسة هو تنصير البرابرة، وليس كبح جماحهم (انظر: فرانْتْسِن 1983). ومع ذلك، فليس يكفي أن نقول إن ذلك عنى تعليم المُتنصِّرين مبادئ الأخلاق المسيحيَّة. فطريقة تعليم المسيحيين، وهي طريقة أدَّت فيها كُتب الكفّارة دوراً مهمّاً، تطلَّبت تشكيل أشخاصٍ بُنِيَت أخلاقُهم حول فكرة الواجب القانونية. (قارن آنسكوم 1958: 78).

تُشكِّل الجداول الثابتة لأعمال الكفّارة المطلوبة ـ ويُشير إليها مُؤرِّخو كُتب الكفّارة بمُصطلح "التعرفات"(*) ـ عُنصراً أساسيّاً من عناصر هذا النظام. (وهذا العنصر الشكلي يتعارض كما سنرى مع الطبيعة الاستراتيجية للاعتراف والمغفرة في النظام الحديث). فالدليل المُعنون كتاب كومين للكفّارات مثلاً يضمُّ قائمة الكفّارات المطلوبة للتكفير عن الزِّنا، وتشمل الأمور الآتية:

6 ـ على من يُسافد حيواناً أن يعمل كفّارة لمدة سنة؛ وإن كان أعزب فمُدَّته ثلاث مراحل كُلٍّ منها أربعون يوماً؛ وإن كان من سِلْك الكهنوت فمُدَّته عام، وإن كان ابن خمسة عشر عاماً فمُدَّته أربعون يوماً.

7 ـ من يزنِ بأمه فمدَّة كفّارته ثلاث سنوات مع النفي الدائم.

8 ـ كفّارة من يُمارس الجنس بالشفتين أربعُ سنوات؛ وإن كانت هذه عادة متأصِّلة فإن المدَّة سبعُ سنوات.

9 ـ كفّارة من يرتكب اللواط سبع سنوات.

10 ـ كفّارة من يُمارس الجنس من خلال الفخذين سنتان.

11 ـ كفّارة من يشتهي ارتكاب الزِّنا ولكنه لا يستطيع سَنَةٌ، لا سيما مراحل الأربعين يوماً الثلاث.

(*) الكلمة الأصلية هي tariffs، ومُفردها tariff. وتُجمع القواميس الأجنبية على أن أصلها عربي من "تعرفة". وتعني قائمة بالتعرفات المفروضة على المُستوردات. وأغلب الظن أن الكلمة استُعيرت مجازيّاً من عالم التجارة لتُشير إلى قائمة الكفّارات التي يُطلب من الشخص أداؤها عند البدء بعملية التكفير.

12 ـ كفّارة من جعلته كلمة أو نظرة شرّيرة يقذف من غير رغبة منه بالاتصال الجنسي عشرون يوماً أو أربعون، وفقاً لطبيعة خطيئته.

13 ـ أما إذا قذف تحت تأثير فكرة عنيفة، فإن عليه أن يعمل كفّارة لمدة سبعة أيام.

14 ـ كفّارة من راودته فكرة ارتكاب الزِّنا وقاومها مقاومة ضعيفة يومٌ أو يومان أو أكثر، بحسب طول انشغال ذهنه بالفكرة.

15 ـ من قذف راغباً في أثناء النوم، فإن عليه أن ينهض من نومه ويُنشِد تسعة مزامير راكعاً؛ وعليه في اليوم التالي ألاّ يتناول شيئاً سوى الخبز والماء، أو فإن عليه أن يُنشد ثلاثين مزموراً، مع ثني الركبتين عند نهاية كُلِّ مزمور.

16 ـ على من يشتهي ارتكاب الخطيئة في أثناء النوم أو يقذف دون إرادة منه أن يُنشد خمسة عشر مزموراً. وعلى من يرتكب الخطيئة من دون أن يقذف، أن يُنشد أربعة وعشرين مزموراً. (بيلر 1963: 115).

مثَّل استعمال هذه الكرّاسات في المُحصِّلة النهائية، نُقطة البدء في تحويل هذه الطريقة في ضبط إجراءات الكفّارة إلى شكل مُؤسَّسيٍّ ووسيلة جديدة لإرشاد الكهنة الذين يستمعون للاعتراف. فقد أصبح الآن بإمكان الكاهن المحلِّي أن يفرض شُرُوط الكفّارة وليس الأسقف فقط. وأخذ الاعتراف يُلقى على مسامع الكاهن سرّاً، وأصبحت مُتطلَّبات الكفّارة التي يفرضها أخفّ من السابق (وكانت هذه المُتطلَّبات تشمل الصيام عن كُلِّ شيء باستثناء الخبز والماء، والجَلْد، والسهر المضني). ثم إن طقس المُصالحة (أو "المغفرة") صار قابلاً للتكرار ـ أي إن المُسيء كان يحصل على المُصالحة ما دام يعترف ويخضع لإجراءات الكفّارة.

(أخذت الهيئات الكنسية تُهاجم هذه الكُرّاسات مع أوائل القرن التاسع بعد أن شاع استخدامُها بين العامة. ويرى بعض المُؤرِّخين أن سبب ذلك "أن امتلاك كرّاس من هذه الكرّاسات جعل الكاهن مستقلاً عن الأسقف في فَرْضِ أحكام الكفّارة"، بينما قال آخرون إن "ما أراده الأساقفة لم يكن اختفاء الكُرّاسات، بل التزامَها بأحكام الكنيسة". [مكنيل وغيمر 1938: 27]. لكن استقلال الكهنة في الرعايا واستمرارهم في الاستماع إلى الاعترافات، بغضِّ النظر عمَّن هو الصواب، لم يختفِ بل استمرَّ وتعزَّز داخل نظام الاعتراف السنوي الذي أَقَرَّته الكنيسة الساعية إلى تركيز السلطة في يدها في سنة 1215).

لا شكَّ في أن القارئ قد لاحظ أن قائمة المعاصي التي ورد ذكرها في الاقتباس أعلاه من **كتاب كومين للكفّارات** يشمل إشارات إلى الأفكار والأفعال، وأن الأفكار تُعامَل أحياناً مُعاملة الأفعال وتُعاقب مثلها لمُدد مُعيَّنة (من الأيام والسنين). وهي أحياناً تُعامَل على أنها حالات أو علامات تدلُّ على ما ستكون عليه الذات، تلك الذات التي تُربك شهوتُها الجسمانية واجبَها المسيحي - وفي تلك الحالة، فإن عقابها يبلغ من الطول طول المدَّة التي تستمرُّ فيها الحالة.

وهنا نجد تعارُضاً مُهمّاً بين **فعل** الخطيئة (وهو فعل يستدعي إظهار ألم الكفّارة على الجسد مثلما يحصل في المِحنة) **وحالة** الخطيئة (وهي حالة تستدعي علاقةً أعقد بين احتمال الألم والضيق، والتعبير عن الحقيقة الداخلية، وتنامي الإرادة التي تُواجه شهوات الجسد). وسوف أتناول هذه النُقطة الأخيرة ثانية عند مُناقشة مقالة فوكو المُعنونة "Le combat de la Chasteté" ("معركة العفَّة")، ولكنني أودُّ هنا أن أؤكِّد على ضرورة التمييز بين فعل الخطيئة وحالة الخطيئة التي نجدها في كتب الكفّارة من ناحية وبين التمييز بين "السلوك الخاطئ" و"الأفكار الخاطئة" من الناحية الثانية. والفرق أقرب إلى الفرق بين **الحادثة** (سواءٌ أكانت مادية أم فكرية) **والإمكانية** (سواءٌ أكانت مُؤقَّتة أم دائمة). فالحادثة التي تُعتَبر إثماً تستدعي شيئاً يعمل ضدَّ آثار هذا الإثم الضارَّة؛ أما إمكانية الإثم فتستدعي النظر في تصنيف قوَّة الذات وتبويبها لاكتشاف مكمن الخطر فيها. وهذه الإمكانية بوصفها حالة دينية، هي لذلك حالة يُحدِّدُها التاريخ وتُشكِّلُها الثقافة.

من المُسوِّغات الرئيسة لتحمُّل مُتطلَّبات الكفّارة، أن التائب يتحاشى بذلك الألم الأعظم الذي ينتظره في المطهر. ولذا فإن الكاهن كان عليه أن يقول للتائب، حسبما يرد في كتاب **التوبة لِـ بَرتِلماوس إسكانس**: "لا بدَّ يا أخي من أن تُعاقب في هذه الدنيا أو في المطهر: ولكن عقاب المطهر سيكون أشدَّ بما لا يُقارن من أيّ عقاب في هذه الدنيا. اعلم أن روحك بين يديك، فاختر لنفسك العقاب وفقاً لتعاليم الكنيسة أو العقاب في المطهر" (مكنيل وَ غيمر 1938: 354). لكن لا بُدَّ من التأكيد على أن الكفّارة لم تكن مُجرَّد عقابٍ يُفرض آليّاً، أو أمراً يُفرض للسيطرة على شخصٍ سيِّء السلوك. بل هو في مُعظم الأحيان، إجراء يأتي نتيجة للاعتراف الطوعي الذي يجري في السرّ. ولذا، فإن الكفّارة كانت نتيجة اختيار يتعلَّق بالوضع الروحي الذي يَفترض أن على المرء أن يُجابه الحقيقة بشكل أو

بآخر. فإن كان عذاب المطهر أشدّ فما ذلك إلّا لأن المُذنب رفض فرصة العودة إلى الحقيقة في هذه الدنيا بالكفّارة، وبذا حرم نفسه من فوائد القُربان المُقدَّس الروحية التي يُمكن للروح أن تفنى تماماً من دونها، كما كان يعلم الجميع. والمُهمُّ في الأمر ليس التهديد الذي يُوجِّهه الكاهن للمُذنب بما ينتظره من عذاب في الآخرة المُتخيَّلة، بل إرادة الشخص التي تدعوه للاعتراف بذنبه، وهو اعتراف يعتمد عليه خضوعه للألم في هذه الدنيا على أنه شيء إيجابي. فقد كان الاعتراف بالذنب للكاهن بمثابة اكتشاف حقيقة الذات، وتقديمها على أنها مريضة تحتاج إلى علاج. وقد قامت علاقة القُوَّة بين الكاهن والتائب على أساس التعاون بينهما.

لم يكن النظر إلى الكفّارة على أنها علاج للروح مُجرَّد استعارة جذّابة، بل كان أيضاً طريقة لتنظيم إجراءات الكفّارة رُبِطَ فيها إيقاعُ الألم (أو الضيق الشديد على الجسد) بالبحث عن الحقيقة بالمعنيين الحرفي والميتافيزيقي. فقد تطلَّب ذلك البحثُ من التائب أن يذكر الحقيقة عمّا يُعاني منه للطبيب، وهذه المعلومات ضرورية لكي يُشخِّص هذا الأخير الحالة تشخيصاً صحيحاً، وليصف الدواء المُناسب. وتُفسِّر رسالة عن الكفّارة تعود للقرن السادس عنوانها *Liber de Penitentia* **كتاب الكفّارة** منطق هذه الفكرة تفسيراً جيّداً على النحو الآتي:

> لذلك، فإنه يُريد منك أن تعرف على نحو أفضل ما يدور في نفسك، وأنك عندما تكشف عمّا فيها من خلل لطبيبك فإنه سيتمكّن من وصف الدواء المُناسب لك. وإن لم تُخْفِ عنه جراح ضميرك، فإنك ستحصل على أكبر فائدة من علاجه. كيف تُشفى إن لم تكشف عمّا هو مخفيٌّ في داخلك؟ إن الطبيب ينتظر طويلاً لكي ينكشف له ما تُعاني منه، حتى إذا ما شُفيتَ قدَّرتَ فائدة علاجه. وأنت لن تقدِّر فضل الطبيب إلاّ إذا عرفتَ طبيعة مرضك. أقول لك لكي لا أطيل عليك إن دواءك يكمن في اعترافك، وهو يشفيك ويهبك الحياة، ويجعل جرحك عاجزاً عن الحفاظ على ما فيه من فساد، ويُحِلُّ محلَّه عُجْرَةً جافَّة بعد أن تصرخ من الألم لفترة قصيرة. (اقتبسه واتكِنْز 1920 : الجزء الثاني: 565).

وهذا يعني أن على من يُعاني من المرض أن يكشف الحقيقة لنفسه ولطبيبه إذا أراد له العلاج، لأن الإنكار جُزء من المرض. ولكن ما لا تُصرِّح به هذه القطعة المأخوذة من **كتاب الكفّارة** هو أن وضع الإنسان بالنسبة للمسيحي مرضٌ دائم، لأنه يعجز عن ذكر الحقيقة كاملةً. ولذا، فإن العلاج لا يُمكن أن يكون

كاملاً في هذه الدنيا؛ كُلُّ ما يُمكن عمله مُعالجة الأعراض على نحو مُستمرّ. وهذه الحاجة للكفاح المُستمرّ ضد الإمكانية الدائمة لارتكاب المعاصي، هي ما يميِّز التنسُّك المسيحيّ.

ونحن نجد هذه الاستعارة الطبِّيَّة تتخلَّل خطاب التوبة والكفّارة على امتداد التاريخ المسيحي، وإن تباينت طريقة ذلك من وقتٍ لآخر. ولذا، فإن الألم الجسماني الذي كان جُزءاً من إجراءات الكفّارة العلنية في القديم يحتلُّ مكاناً مُختلفاً عن ذلك الذي يحتلُّه نظام الاعتراف السرّيِّ الذي نظَّمته كتب الكفّارات. أما في "النظام الحديث" الذي نشأ في أواخر القرون الوسطى، فإن الألم الجسماني يتناقص بالتدريج من إجراءات التوبة والكفّارة إلى أن يختفي تماماً. غير أن الاستعارة الطبِّيَّة التي وضعت فكرتَي الصحَّة والحقيقة معاً في مقابل فكرتَي المرض والزلل، تحتاج إلى تفسير. فالسؤال الذي لا يزال مطروحاً هو: ما دور الألم الجسماني في حالة المرض الروحاني؟ لماذا احتيج إلى تعذيب الجسد للوصول إلى الحقيقة؟

يبدو أن ثَمّة فكرتين تدخلان في نظام الكفّارة تتَّصل أولاهما بالمطهر، وفيها يدخل مفهوم الألم بوصفه عقاباً لمعصية حيث يكون إنزاله بالعاصي وسيلة لتحاشي عقابٍ أعظم في الحياة الآخرة وإعادة العاصي إلى العدالة الربّانيَّة. وتتَّصل الثانية بالاستعارة الطبِّيَّة، وفيها يُنظر للألم على أنه نوع من التطهُّر، أو أثرٌ مفيدٌ للعلاج يُعيد العاصي (الذي يمرُّ في وضعٍ خطير) إلى الصحة الروحية. ومن المُمكن ربط الفكرتين معاً من خلال فكرة التطهير، ولكن الحاجة للتعبير لفظيّاً عن حقيقة الذات تظهر في السياق الثاني على أوضح ما يكون. وهذه العملية الثانية هي التي تُمكِّننا من تجميع أنواعٍ معيَّنة من المعلومات وتطبيق أنواع من الخبرة القائمة على المعرفة، ومُمارسةَ أنواعٍ مُعيَّنة من السلطة (المُمثَّلةَ بالقاضي، أو الطبيب، أو الكاهن) والتسويغ المعتاد لإيقاع الألم لمجابهة الذنب والمرض والزلل ـ أو التهديد بإيقاع هذا الألم.

ولكنني سأُلقي نظرة فاحصة أخرى على التراث المسيحي الذي تَمثَّل في نمط الحياة المُنضبطة في الأديرة، قبل أن أُجيب عن السؤال المُتعلِّق بدور الألم في المرض الروحاني.

حياة التنسُّك في الأديرة

يدعو مُؤرِّخو الكنيسة الغربية الحِقْبَةَ الواقعة ما بين أواخر القرن السادس إلى بداية القرن الثاني عشر الحِقْبَةَ البَنِدِكْتِيَّة التي "كانت الرَّهبنة فيها هي النمط الوحيد من أنماط الحياة الدينية المُتوافرة في البلاد ذات العلاقة، وكان النظام الوحيد لحياة الرَّهبنة، هو النظام المعروف بنظام القِدِّيس بَنِدِكْتُس" (نولْز 1963: 3). وكان نظامُ التنسُّك المُستَمَدَّ من المبادئ التي وضعها آباء الكنيسة الأُوَل أساسَ تلك الحياة الدينية. وقد لخَّص أحد مُؤرِّخي الحِقْبة هذه المبادئ على النحو الآتي:

> الحياة المسيحيَّة معركةٌ ضدَّ النفس، وأسلحتها هي ما يُسبِّب الألم للجسد ويُجبره على إظهار الفضائل. وكان أوريجينس(*) "مُؤسس الرَّهبنة المسيحيَّة" بحسب ما قاله عنه شتراتمان، من أوائل من مارسوا التقشُّف الخارجي بقَدْر ما تقوله لنا مصادرنا الأدبية. . . .فقد لجأ أوريجينس إلى تعذيب نفسه وأزال كُلَّ ما يستثير الشهوات، وملأ يومه بالعمل الشاقّ، ووقف ليله على دراسة الكتاب المقدَّس، حارماً نفسه من الطعام في كثير من الأحيان، مُنهياً ذلك كلَّه بنومٍ قصير على الأرض العارية. (موسوريلو 1956: 51).

ربما كان أوريجينس من أوائل آباء الكنيسة الذين مارسوا ترويض الجسد[12]، ولكن ما أُريد التأكيد عليه هنا هو أن عقاب النفس شكَّل جزءاً أساسيّاً من نظام الرَّهبنة في العصور الوسطى، وأن البرنامج الذي تضمَّنه وضعته الكتابات اليونانية المُبَكِّرة وكتابات الآباء اللاتينيين، وهي كتابات دُرست بانتظام في الأديرة. فالجسد لا بدَّ من ترويضه، فيما يقولون، لأنه عقبة في سبيل الوصول إلى الحقيقة الكاملة.

> ما إن ترسَّخ مفهوم "إضعاف الجسد"(**)، حتى أخذ يظهر كأنه حقيقة مُسلَّمٌ بها في كتابات الآباء الذين ظهروا فيما بعد. وقد عدَّد مُؤلِّف كتاب في التوبة. . . دوافع التوبة والصوم على نحوٍ خاصٍّ: التكفير عن أخطائنا

(*) أوريجينوس (185-254). في: **المُنجد في الأدب والعلوم.**

(12) راجع: أولف غاليار 1957: 941-960 عن أشكال ترويض النفس السابقة للمسيحية، وانظر: ڤيليه وأولف غاليار 1957: 960-977 عن الأشكال المسيحيَّة المُبكِّرة.

(**) العبارة الأصلية هي "weakening of the flesh"، والإيحاء الأغلب فيها هو الترفُّع عن الشهوة الجنسية.

الشخصية وكسر عادة ارتكاب المعصية. فعندما نرتكب المعصية، فإننا كمن يحفر علامات على لوحٍ طُلِيَ بالشمع، وتُصبح تلك العلامات أعمق بالتكرار. والطريقة الوحيدة لمحوها هي مُمارسة التوبة. أما "سلاح" الروح ضدَّ الخطيئة، فهو الصوم لأن الطعام هو الذي يُوقد نيران الشهوة ويصبُّ الزيت على العواطف المُتأجِّجة. ومن هنا، كان الصومُ "لجامَ الراهب"؛ إنه أحدُ الأعمدة التي تقوم عليها حياةُ التنسُّك. (المصدر نفسه، ص 54)

تُحفر علامات الخطيئة في كُلٍّ من الروح والجسد. وهذه العلامات هي التي تمحوها الكفّارة وتُحِلُّ محلَّها علامات الحقيقة بواسطة تكرار الطُّقُوس. وهذا، حسبما تقوله إحدى النظريّات، هو معنى أفعال التنسُّك.

لكن من المُهمِّ أن نمضي إلى أبعد من تفسير المعاني الرمزية، وأن ننظُر بقَدْر الإمكان في عملية الإخضاع المُعقَّدة التي حقَّقها التنسُّك المسيحيُّ، وفي التعاون الذي اعتمد هذا التنسُّك عليه.

لا شكَّ في أن من أشدِّ تحليلات حياة التنسُّك مثاراً للإعجاب ذلك الذي كتبه فوكو (1982) عن نصوص كَسِّيانُس (الذي عاش من حوالى سنة 360 إلى سنة 435). وقد كانت قراءة كتابَي كَسِّيانُس الأساسيَّين ـ كتاب **المبادئ** *The Institutes* الذي كان أساس كتاب **القوانين** الذي وضعه القدّيس بَنِدِكْتُس وحاز على شهرة أوسع، وكتاب **المُحاضرات** *Conferences* ـ مفروضة في أديرة العصور الوسطى. ولكن أهمِّيَّة كتابَي كسِّيانُس، وفقاً لِما يقوله فوكو، تكمن في التعبير عن تكنولوجيا الذات* التي تُؤدّي دوراً حاسماً في طريقة مُتميّزة لإنتاج الحقيقة.

(*) قد يكون من المُفيد أن أقدِّم ترجمة للمقطع الآتي من ندوة لفوكو لشرح هذا المفهوم: "ظلَّ هدفي لِما يزيد عن خمسة وعشرين عاماً أن أكتب تاريخاً مُوجزاً للطُّرُق المُختلفة التي يستخدمها البشر في ثقافتنا لتنمية معرفتهم بأنفسهم: الاقتصاد، وعلم الأحياء، والطب النفسي، والطب، وعلم العُقوبات وإدارة السجون. وكان همّي الأكبر ألّا نقبل هذه المعرفة على عواهنها بل أن نُحلِّل هذه "العلوم" كما لو أنها أشكال مُعيَّنة من لعبة الحقيقة التي تتصل بتكنولوجيّات مُعيَّنة يستعملها البشر لكي يفهموا أنفسهم. وعلينا أن نفهم في سياقنا الراهن، أن ثَمّة أربعة أنواع من هذه التكنولوجيّات تُشكِّل كلٌّ منها إطاراً للعقل العملي: (1) تكنولوجيّات الإنتاج، وهذه تسمح لنا بأن نُنتج الأشياء ونُحوِّرها ونستغلّها؛ (2) تكنولوجيّات نُظُم العلامات، وهذه تسمح لنا باستخدام العلامات والمعاني والرُّمُوز أو المقاصد؛ (3) تكنولوجيّات القوَّة، وهذه تُحدِّد سلوك الأفراد =

وعلينا أن ننظر إلى كسِّيانُس لا على أنه مُبتَكِر، بل على أنه شاهد، كما يحرص فوكو نفسُه على التنبيه.

دخل تصنيفُ كسِّيانُس للرذائل الثماني في الخطاب الديني السائد في القرون الوسطى، وعُدِّل ليُصبح فيما بعد "الخطايا المُميتة السبع" هي والعلاقات الخاصة التي تجمعها[13]. وقد كان من رأي كسِّيانُس أن الخطايا الستّ الأولى شكَّلت سلسلة سببية تقود كُلٌّ منها إلى الأخرى: فالبِطْنَة تُثير الشهوة (أو الزِّنا)، وهذه تُؤدّي إلى الجشع والغضب، ومن ثم للحزن والكسل. أما الخطيئتان الأخيرتان (وهما الزَّهْو والكبرياء) فترتبط كُلٌّ منهما بالأخرى على النحو نفسه، ولكن علاقتهما معاً بالخطايا الستّ الأخرى كانت تختلف: فما يخلقهما ليس مُجرَّد وجود الخطايا الأخرى، بل القضاء عليها. والقوَّة الوحيدة التي يُمكنها تخليصنا من الكبرياء ـ أخطر الخطايا ـ هي الرحمة الإلٰهيّة.

وقد لاحظ فوكو أن خطيئة الزِّنا (الشهوة) من بين الخطايا جميعها تختلف عن سواها في أن دافعها طبيعي جسماني غريزي (مثل البِطْنَة)، ومع ذلك فإنها يجب أن يُقضى عليها نهائياً (وهي في هذا تختلف عن البِطْنَة لأن الحاجة للغذاء يجب ألّا تحرم تماماً)، وهذا هو سبب صُعوبة السيطرة عليها. غير أن السيطرة على الزِّنا مُهمَّة لأنها تُمكِّن المسيحيَّ من العيش بالجسد، وتُحرِّره في الوقت نفسه من رغبات الجسد بطريقة فريدة. إنها تقع في الصميم من حياة التنسُّك.

يُشدِّد فوكو على أن المعركة من أجل العِفَّة عند كسِّيانُس لا علاقة لها بالاتِّصال الجنسي نفسه ولا بالعلاقة الجنسية بين شخصين، ويقول، مُشيراً إلى المراحل الستّ التي تقود إلى العفَّة:

= وتُخضعهم لأهداف مُعيَّنة أو للسيطرة أو لتحويل الذات إلى موضوع؛ (4) تكنولوجيا الذات، وهذه تسمح للأفراد بإجراء بعض العمليات على أجسادهم وأفكارهم وسلوكهم وطريقة وجودهم ليُحوِّلوا أنفسهم للحصول على قَدْرٍ من السعادة أو النقاء أو الحكمة أو الكمال أو الخلود باستعمال طُرُقهم الخاصة بهم أو بمُساعدة الآخرين". انظر: الموقع الآتي: http://www.thefoucauldian.co.uk/tself.htm

(13) الدراسة المُعتَمَدة لهذا الموضوع هي دراسة بلومفيلْد 1952، ولكن بلومفيلد يحذف عامداً لسوء الحظ التحليلات المدرسية [نسبة إلى مدرسيي العصور الوسطى] للتصنيف.. ومن الدراسات الأوَّليَّة المُوجزة التي تُعالج هذا النقص دراسة فِنْتْسِل Wenzel 1968.

> ليس في هذا الوصف لمظاهر روح الزِّنا المُختلفة، وهي مظاهر يمَّحي كُلٌّ منها إلى الحدِّ الذي تتعزَّز فيه العِفَّة، أيُّ علاقة بالآخر، وهو لا يُشير إلى أيِّ فعل، أو حتى إلى نيَّة ارتكاب فعل كهذا. لا وُجود للاتِّصال الجنسي بالمعنى الدقيق للكلمة. ويغيب عن عالم العُزلة الصغير، هذان العُنصران الرئيسان اللذان دارت حولهما أخلاقيات الجنس ليس لدى الفلاسفة القدماء فقط، بل لدى مسيحيٍّ مثل إقليمنضُس الإسكندريّ ـ على الأقل في الرسالة الثانية من كتاب **المُعلِّم**. وهذان العُنصران هما عُنصر اجتماع شخصين معاً (sunousia)(*) وعنصر لذّات الفعل (aphrodisia). ونجد بدلاً منهما حركات الجسد والروح، والصور الذهنيَّة، والمُدركات الحسّية، والذكريات، والشخصيات الحلُميَّة، والانسياب العفوي للأفكار، ورضا الإرادة، واليقظة والنوم. ويجري هنا وصف قُطبين لا يتطابقان مع قُطبي الجسد والروح، ألا وهما القطب اللاإرادي، سواءٌ أتضمَّن ذلك حركات الجسد أو مُدركاته الحسّية التي تُلهمها الذِّكريات والصور الباقية التي تكسو الإرادة وتستدعيها وتجذبها لأن الذهن يُعيد تشكيلها. والقطب الإرادي الذي يقبل أو يرفض، يُدير ظهره أو يسمح لنفسه بأن يقع في الأسر، يتماهل أو يُوافق. ولذا، فإن هُناك من الناحية الأولى آليةً للجسد وللفكر، تشحنها بالقذارة عند محاولتها الالتفاف حول الروح، ويُمكن أن تُؤدّي إلى التلوُّث. وهُناك من الناحية الثانية انشغال الفكر بنفسه. (1982: 19-20)

يُلاحظ فوكو أن المُشكلة الأساسية في الكفاح ضدَّ روح الزِّنا كما يراها كسِّيانُس هي التلوُّث ـ لا سيما التلوُّث الليلي ـ وغياب التلوُّث التامّ يُعتبر عنده المرحلة الأخيرة من مراحل الكفاح من أجل العِفَّة. وسبب هذا الاهتمام بالتلوُّث في رأي فوكو ليس إفساده للطَّهارة كما يقال تقليديّاً. فالتلوُّث عند كسِّيانُس ليس مُجرَّد شيء مُحرَّم. إنه مهمّ لأنه يُعطي الراهب دليلاً قطعيّاً على مدى تقدُّمه في المعركة من أجل العِفَّة. ذلك أن من المُهمِّ على الدوام تفحُّص الكيفيَّة التي يجري بها التلوُّث بدقَّة. ففي المرحلة التي تسبق المرحلة النهائية، أي عندما تنفصل

(*) يُشير هذا الاصطلاح إلى فكرة تَرِد في إحدى مُحاورات أفلاطون، وفيه يتحدَّث سقراط عن ضرورة اجتماع التلاميذ بمُعلِّميهم في عملية التعلُّم والتعليم، وهي الفكرة التي أدَّت في النهاية إلى الحكم عليه بالموت. انظر:
http://books.google.jo/books?id = Od7bjxb-gpIC &pg = PA77 &lpg = PA77 &dq = sunousia& source = bl &ots = oWHmUmlLRe &sig = dzYa0ZD93mUkT-lG5poU3-gdCE8&hl = en &sa = X &oi = book_result &resnum = 4 &ct = result.

الإرادة تماماً عن أضعف حركات الشهوة، وعندما يأتي التلوُّث من دون أي تغافل ومن دون أثرٍ لصورة من الصور الحلُميَّة، فإنه لا يأتي إلّا بصفته ظاهرة طبيعية، أو بقية من البقايا، كالدَّم الذي يسيل من الجرح. وعندما يكون التلوُّث ظاهرة طبيعية، فإنه لا يُمكن أن يُزال إلّا بقوَّة أعظم من قوى الطبيعة، ألا وهي الرحمة الرَّبّانية. وهذا هو السبب الذي يجعل الغياب التامَّ للتلوُّث في نظر كسِّيانُس ـ حسبما يقول فوكو ـ علامة على الطهارة التامَّة، وعلى العِفَّة الكلِّيَّة، وعلى منحة الرحمة الرَّبّانيَّة. وهذا الوضع ليس بالأمر الذي يُمكن للإنسان وحده الوصول إليه بلا معونة. كلُّ ما يُمكنه عمله هو أن يُراقب نفسه بيقظة تامَّة.

يستنتج فوكو أن معركة العِفَّة عند كسِّيانُس، بما تتضمَّنه من مُمارسات وتقييمات وأهداف، لا صلة لها في الواقع بالتقبُّل الداخلي للمُحرَّمات المُتعلِّقة بأفعالٍ ونيات معيَّنة، بل إن

المسألةَ مسألةُ إفساح مجالٍ أكَّدت أهمِّيَّته في السابق نُصوصٌ كتلك التي كتبها غريغوريوس النَيصي، ولا سيما تلك التي كتبها باسيليوس الأنْقَري [نسبة إلى أنقرة] ـ مجالٍ للفكر بما يضمُّه من مساراتٍ غيرِ مُنتظمة، ومن صورٍ وذكرياتٍ ومُدركاتٍ حسِّيَّةٍ، ومن حركاتٍ وانطباعاتٍ ينقلها الجسد إلى الروح وتنقلها الروح إلى الجسد. ولا يتعلَّق ما يجري هنا بنظام مُعيَّن من الأفعال المُباحة أو المُحرَّمة، بل هو أسلوبٌ كاملٌ لتحليل الفكر، بما فيه من أصول وخصائص ومخاطر وإغراءات وقوى خفيَّة قد تكون مخفيَّة تحت الملامح التي يُبديها هذا الفكر. ومع أن الهدف النهائي طردُ كُلِّ ما هو دنِسٌ أو يُؤدّي إلى الدَّنَس طبعاً، فإن ذلك لن يتحقَّق إلاّ باليقظة التي يجب ألّا تغفو لها عين، وذلك لأن الشكَّ يجب أن يُوجَّه للنفس باستمرار في كُلِّ مكان وزمان. ويجب أن توضع الأسئلة بحيث تفضح "الزِّنا" الكامن في أعمق تلافيف الروح.

وقد يُلاحظ المرء في نُسُك العفَّة، هذا إحالة كُلِّ شيءٍ إلى عمليَّة تشكيل الذات(*) التي لا تدخل فيها الأخلاق الجنسية القائمة على الاقتصاد في الفعل. ولكن لا بدَّ من التأكيد على أمرين. فإحالة الأمور إلى الذات، لا تنفصل عن عملية الفهم التي تجعل واجب البحث عن الحقيقة والإخبار

(*) subjectivation. راجع: عن هذا المفهوم الموقع الآتي: http://www.ruf.rice.edu/~anth/people/faculty/docs/faubion/SumptuaryKinshiprev1_jah.doc.

عنها فيما يتعلّق بالذات شرطاً دائماً لا غِنى عنه لتلك الأخلاق. وإن كان ثَمّة من إحالة للأمور إلى الذات، فإنه يتضمّن وضع الذات أيضاً في موضع الموضوع الذي لا حُدود له بواسطة الذات نفسها ـ أقول لا حُدود له بمعنى أنه لا يُكتَسَب بالكامل، فهو لا نهاية له، وبمعنى أن على المرء أن يدفع امتحان حركات الأفكار إلى أبعد مدى مهما بدا من براءتها وضعفها. ثم إن هذه الإحالة إلى الذات التي تتخذ شكل البحث عن حقيقة الذات تجري عبر علاقات مُعقّدة مع الآخرين وبطُرُق مُتعدّدةٍ، ذلك لأنها مسألة استخراج قوّة الآخر من الداخل، قوّة العدوّ الكامن تحت ظاهر الذات، لأنها مسألة خوض حرب لا تتوقّف ضدّ الآخر الذي لا يستطيع المرء الانتصار عليه إلّا بمعونة العليِّ القدير الذي هو أقوى منه. وذلك ـ أخيراً ـ لأن الاعتراف للآخرين والخضوع لنُصحهم والطاعة الدائمة لأوامرهم، أمورٌ لا غنى عنها في المعركة. (المصدر نفسه: 23)

إن صحَّ تحليل فوكو فإن الألم الذي يُفرض على الجسد قد يُعدُّ جُزءاً أساسيّاً من تكنولوجيا الذات في حياة الرَّهبنة ـ ليس فقط لأن الجسد ينبغي احتقاره ولا لأنه ينبغي قتله (رغم أن مُحاكاة عذاب المسيح كانت من الناحية التاريخية رمزاً بالغ القوّة في البحث المسيحي عن معنى لتعذيب الذات)[14]. فالألم ضروريٌّ لأنَّ الصلة اللاإرادية بين الذات والأحاسيس والمشاعر والرغبات تتطلَّب التفحُّص الدائم واختبار الجسد لكيلا تخذل الروح. ومع أن فوكو ليس معنيّاً في هذه المقالة بالألم على نحوٍ مُباشرٍ، فإن تحليله يُمكّننا من أن نرى بوضوح أشدّ كيف

(14) قال كاتب كاثوليكيٌّ كتب سيرة حياة القِدّيس بيتر دَيْمْيَن، أحدِ قادة الإصلاح الكنسي في القرن الحادي عشر: "كان حبُّ اللّه هو ما ألْهَمَ إصرار دَيْمْيَن على حياة العذاب. وقد قاده إيمانه بأنَّ عذاب المسيح وموته قُصِدَ منهما أن يكونا مثالين نهتدي بهما في حياتنا إلى الدعوة لمُحاكاة المسيح، مَثَلِنا الأعلى. ’يُريد منا أن نفعل ما فعله من أجلنا‘. وهو لم يُقدِّم الذهب أو الفضَّة، ولم يحسب ثمن الفِدْية التي نستحقُّها لافتدائنا، بل قدَّمَ نفسه بأن أراق دمه الغالي. ولذلك، فإنَّ دَيْمْيَن نصح تلاميذه باتِّباع خُطى سيِّدهم في هذه الدنيا إنْ هم أرادوا أن يُصاحبوه في آخر الرحلة. ’فنحن لا يُمكننا الاستمتاع بالدنيا وأن نحكم مع المسيح في آنٍ واحدٍ‘. وقد طوَّر دَيْمْيَن بتمسُّكِه بهذه الفكرة مفهوم الكفّارة عن طريق تأكيد قيمتها في جعل المُكفِّر شريكاً في آلام المسيح. **فمن يُعذِّبْ نفسَه بالصيام يتَّصلْ بالحقيقة المُتمثِّلة بعذاب المُخلِّص.** ويضمن بفعله هذا الحصول على نصيبٍ من عظمة بعثه، لأنه يُعلِّق نفسه بالحرمان مثلما عُلِّق المسيح على الصَّليب. (بلوم 1947: 106؛ التأكيد من عندي).

أنَّ الإيلام في سياق التَّنسُّك، يُصبح جُزءاً من نظام السيطرة على رغبات الجسد عن طريق الرغبة في التوصُّل إلى الحقيقة من جانب الإرادة الشكّاكة.

أُغامر الآن بالإجابة عن سُؤالي الذي طرحتُه سابقاً عن دور الألم في المرض الروحي، فأقول إن الجسد لم يكن مُجرَّد عقبة في طريق الحقيقة كما ورد عند موسوريلو، بل كان بالدرجة الأولى واسطة يُمكن للحقيقة المُتعلِّقة بقدرة الذات الكامنة على الضلال عن طريقها أن تنكشف بحيث تُضيئها الحقيقة الميتافيزيقية، وهذه عملية لا ينفصل عنها الألم والضِّيق الجسماني. أي أن فوكو يُساعدنا على أن نُدرك أن ما ينبغي علينا أن نبحث عنه، ليس هو الرمزية التقليدية التي تُنسَب لآلام التَّنسُّك (أي لتعذيب الجسد)، بل إلى مكانة الألم الجسماني في نظام الحقيقة. وعلينا لتقرير هذه المكانة أن نتعامل مع برنامج الرَّهبنة بجدِّيَّة. ولكن البحث عن المعاني الرمزية، ليس هو ما أسعى إليه أنا.

إن التحليل الذي جاء به فوكو لمعركة العِفَّة، والذي لم أُعْطِ منه هنا سوى موجزٍ قصير، تحليل بالغ الغنى[15]. ولكن ثَمّة حقيقة مُهمَّة يبدو أنها أُهمِلت أو لم تحظَ بما تستحقُّه من الاهتمام في تحليله. فإذلال الذات في نظر الراهب المسيحيِّ (وهي الفضيلة المُناقضة لخطيئة الاستكبار)، كان الطريقة الأساسية في التقدُّم الروحي. وقد عبَّر القِدِّيس بَنِدِكْتُس في الفصل الشهير عن "إذلال الذات" في كتاب **القوانين** على النحو الآتي: "فلنُفكِّر في طَرَفَي السُّلَّم الذي يرفعنا إلى اللّه كما لو أنهما جسدُنا وروحُنا، وكما لو أن الدرجات هي خطواتُ إذلال الذات والانضباط التي علينا أن نصعد عليها في حياتنا الدينية". والإرادة التي يتوجَّب على الراهب أن يُنمِّيَها في مهنته، ليست إرادته هي بل إرادة اللّه. فاللّه ليس مصدر القوَّة التي لا يستطيع الإنسان هزيمة العدوّ في داخله من دونها فقط، بل هو المرجع الذي ابتعد الإنسان عنه، وهو في حالة السقوط أيضاً.

(15) الترجمة الإنغليزية المُعْتَمَدة لأعمال كسِّيانُس هي من عمل المطران غبسن Gibson، وقد نُشرت في سنة 1900. والأجزاء الآتية محذوفة منها: القسم السادس من كتاب الـ (*Institutes* "في روح الزِّنا")؛ والقسم الثاني عشر ("في العِفَّة") والثاني والعشرون ("في الأوهام الليلية") من كتاب *The Conferences*. فقد حسب المطران غبسن، خلافاً لكسِّيانُس نفسه، أن من غير اللائق أو الضروري للمسيحيِّ أن يُفكِّر في هذه الأمور. ولكن هذه، لسوء الحظّ، هي المقاطع التي أقام فوكو تحليلاته على أساسها.

الخُطوة الأولى من خطوات إذلال الذات طاعةُ الأوامر الربّانيَّة جميعها وعدمُ التغاضي عنها أبداً، ومخافةُ اللّه القلبية. . .والخطوة الثانية من خطوات إذلال الذات يصل إليها الإنسان عندما لا يسعى لإرضاء ذاته لأنه لا يحبُّ إرادته، بل يُطيع أمر اللّه... ويصل الإنسان إلى الخطوة الثالثة من خطوات إذلال الذات عندما يخضع، بسبب حبِّه للّه، لمن هو أعلى منه مُحاكاة للّه... ويصل الإنسان إلى الخطوة الرابعة من خطوات إذلال الذات عندما يتحمَّل كُلَّ ما يحلُّ به طائعاً صابراً هادئاً...والخطوة الخامسة من خطوات إذلال الذات يصل إليها الإنسان عندما يعترف الراهب بمُنتهى التواضع لرئيس الدَّيْر بكُلِّ الأفكار الشِّرّيرة التي توجد في سريرته وبكُلِّ الأفعال الشِّرّيرة التي ارتكبها... والخطوة السادسة من خطوات إذلال الذات يصل إليها الراهب عندما يقبل من غير تذمُّر كُلَّ ما هو فَجٌّ وقاسٍ، وينظر إلى نفسه على أنه عاملٌ فقيرٌ لا قيمة له في الواجبات المنوطةَ به... والخطوة السابعة من خُطوات إذلال الذات يصل إليها الإنسان عندما يعترف بأنه ليس إنساناً حقيراً فقط، بل يعتقد بذلك في أعماق نفسه... والخطوة الثامنة من خطوات إذلال الذات يصل إليها الإنسان عندما لا يفعل الراهب شيئاً سوى ما يقتضيه نظام دَيْرِه والمثال الذي يُزوِّده به رؤساؤه... والخطوة التاسعة من خطوات إذلال الذات يصل إليها الراهب عندما لا يتكلَّم من يتدرَّب على الصمت إلاّ إذا سُئِل سؤالاً... والخطوة العاشرة من خطوات إذلال الذات يصل إليها الإنسان عندما يمنع نفسه من الضحك والتبذُّل... والخطوة الحادية عشرة من خطوات إذلال الذات يصل إليها الراهب عندما يتكلَّم بهدوء وبساطة وجدِّيَّةٍ وإيجاز وبصوت خفيض كلاماً يخلو من المزاح ويُخاطب العقل... والخطوة الثانية عشرة من خطوات إذلال الذات يصل إليها الراهب عندما يُبدي إذلاله لذاته في قلبه ومظهره وأفعاله... وعندما يرتقي الراهب هذه الدرجات الاثنتي عشرة فإنه سيجد ذلك الحبَّ الكامل للّه الذي يُزيل عنه كُلَّ خوف، ويبدو له كُلُّ ما كان قد سبَّبَ له القلق من قبل بسيطاً وطبيعيّاً. (مَيْزِل ودِلْ ماسْتْرو 1975 : 57-61).

من الواضح أن معظم خطوات التقدُّم في إذلال الذات هذه، تنجح نجاحاً لا يُمكن قياسه إلّا من خلال العلاقة مع الآخرين. وبينما يبدو أن فوكو يُركِّز اهتمامه كلَّه على "عالم العُزلة الصغير"، فإن النقطة التي أسعى لبيانها هي أن هذه الخطوات الشهيرة باتِّجاه إذلال الذات تتشابك مع العلاقات الاجتماعية تشابكاً لا فكاك منه، وأن هذه العلاقات ليست مُجرَّد خلفيَّة تجري ضمنها الخطوات، بل هي واسطتها. ففي الشكل السائد من أشكال الرَّهبنة في القرون الوسطى (وهو الشكل المُعتمِد على الاندماج في حياة الجماعة في الدَّيْر، وليس

على الاعتكاف) تعتمد تكنولوجيا الذات على المصادر المُؤسّسية لحياة الجماعة المُنظَّمة، لأن هذه التكنولوجيا لا تنفصل عن معركة العِفَّة. وما يتحدَّث عنه فوكو من تفحُّص الإرادة وفصلها عمّا حولها، يحدث ضمن حياة الرَّهبنة التي يقودها رئيس الدَّير. ولا مِراءَ في أن فوكو نفسه يُشير في نهاية المطاف إلى "شكلٍ من أشكال البحث عن حقيقة الذات يجري التوصُّل إليه عبر علاقات مُعقَّدة مع الآخرين"، غير أنه لا يُفسِّر بوضوح ما إذا كان ذلك واقعاً ضروريّاً أم مُجرَّد واقع عارض، ولا يُفسِّر سبب الضرورة إن كان ضروريّاً.

ليست المعركة من أجل العِفَّة، وهي المعركة التي لا تنفصل تكنولوجيا الذات عنها، والتي تحتلُّ مكاناً فريداً في طُقُوس التنسُّك المسيحيَّة، مقطوعةَ الصِّلة بالمعارك الأخرى من أجل الفضيلة، لا سيَّما فضيلة الطاعة. (ويجب علينا التذكُّر هنا أن الأمور الثلاثة التي أقسم الرهبان على الالتزام بها هي الفقر والطاعة والعفَّة، وهي الأمور الثلاثة العظيمة التي ألزمتهم بها المجامع الإنجيلية ـ انظر: بَتْلَر 1924: 39). فالطاعة هي الفضيلة التي كان من المُمكن تدريب الناسك بواسطتها على إذلال الذات بحيث يتمكَّن من لَجْم الخطيئة الأخطر ـ خطيئة الاستكبار. وكان إذلال الذات هو الفضيلة التي يُمكن بواسطتها تعلُّم حبِّ اللّه ـ ومن ثَمَّ إحلال الرغبة في اللّه محلَّ رغبات الجسد[16]. على أن

(16) يُعارض جان لوكليرْك (1979: 35)، المُتخصِّص بشؤون القرون الوسطى، فكرةً أساسيَّةً من أفكار علم النفس الفرويْدي، وهي حسب تعبيره "أن أهمَّ أمورنا هي تلك التي تتلبَّسنا ولكن لا نتحدَّث عنها لأنها مكبوتة. وإن وسَّعنا ذلك إلى أقصى حدٍّ مُمكنٍ فإن النتيجة المنطقية هي أن أدب العصور الوسطى كان عفيفاً لأن مؤلِّفيه لم يكونوا كذلك". وهذه فكرة يرفضها لوكليرك: "فهذا النوع من ردود الفعل يتجاهل الفرق بين 'المعاني المُزدوجة' وبين 'المعاني الخفيَّة'. فالمُجتمع الذي شُحِنَ ذهنُه بالأفكار الإيروسية بطُرُقٍ عديدةٍ ـ كالنشر وغير ذلك من الطُرُقِ ـ كثيراً ما استُغِلَّ لأغراضٍ تجاريةٍ لأن مجتمع الاستهلاك الذي لا بدَّ له من أن يكون مُجتمع إنتاج أيضاً يفضِّل المعاني المزدوجة. أما المعاني الخفيَّة فهي تلك التي تنقلها الرُمُوز التي لا بدَّ من تفسيرها، والتي تُعتبر رموزاً بسبب وجود بنية ثقافية شاملة تُشكِّل الرُمُوز، لا سيَّما الكتابيَّة، جُزءاً لا يتجزَّأ منها". والفكرة التي تقوم عليها أفكار لوكليرْك Leclercq هي أن التفصيل اللفظي لتلك الرُمُوز كان جزءاً من الخطاب الذي ساعد الرهبان على تحويل وجهة رغباتهم الجسدية وشحنها من جديد لتتحوَّل إلى رغبات في اللّه. وهكذا نجد هنا مُشكلة أخرى لم يُعالجها فوكو، وهي مُشكلة إعادة تشكيل الرغبات (وليس مُجرَّد إعادة توجيهها، وذلك إلى =

الطاعة لا يُمكن تعلُّمها إلّا في مُجتمعٍ مُنظَّم يخضع لسلطة رئيس الدير وقُدرته على ضبط الأمور ـ تتحدَّث **قوانين** القِدِّيس بَنِدِكْتُس عن جماعة الرهبان بوصفه لها بأنها "مدرسة لخدمة اللّه" ـ وفيه يتعلَّم التلميذ مُمارسة تكنولوجيا الذات من أجل كماله الروحي وتمجيد الرَّبِّ أكثر فأكثر. ولا شكَّ في أنه كان هُناك نُسّاك يعيشون مُنعزلين، ولكن من المُهمّ أن نذكر أن **القوانين** تذكر نوعاً واحداً منهم تُوافق عليه، وهم النُّسّاك الذين قضوا ردحاً من الزمن **في الدَّيْر يمتحنون أنفسهم ويتعلَّمون** كيف يُحاربون الشيطان. أي أنهم أعدّوا أنفسهم **في خطِّ المواجهة مع إخوانهم** من أجل أن يخوض كلٌّ منهم فيما بعد معركة الناسك المُنفرد. وهذا يعني أنهم **وضعوا الأساس** لخوض المعركة، بعون اللّه، ضدَّ رذائلهم الجسمانية والروحانية. (ميزِل ودِلْ ماسْتْرو 1975: 47؛ التأكيد من عندي).

وهكذا تكون علاقة الرهبان بعضهم ببعض جُزءاً لا يتجزَّأ من تطوُّر تكنولوجيا الذات، ومن دقَّة عملها وفاعليتها، وهي علاقة تُحدِّد واجبات كلٍّ منهم وكيفية أدائها. وينبثق من هذا الوضع وضعٌ آخر بالغ الأهمِّية، وهو أن الجسد الذي وصفه فوكو بأنه حَلَبة ذلك الجُهْد الدائب، الساعي لأن يَفحَص ويمتحِن، هو الآن الجسد الرهباني بكامله. وهنا لا تُوجد نقطة للمُراقبة يُمكن للذات أن تُراقب نفسها منها، بل هُناك شبكة كاملة من الوظائف التي تجري بواسطتها عمليات المراقبة والامتحان والتعلُّم والتعليم ـ أي سلسلة من الأنشطة المُنظَّمة (كالأعباء الدنيوية والخدمات الكنسية) والدرجات والأدوار الرسمية (بدءاً برئيس الدَّيْر، فمُساعده، فجماعة الرهبان الذين بلغوا درجة الرَّهبنة الكاملة، فالتلاميذ المُتدرِّبين، إلخ، وانتهاءً بالرهبان الذين يُنشدون التراتيل الدينية، وبالخَدَم الذين يقومون بواجبات يكلَّفون بها، وبالرتب الفردية لكُلِّ راهب، إلخ).

ومع أن المُراقبة المُتبادلة كانت واجباً على الجميع، فإنها كانت أهمَّ من أن تُترَك على هيئة أمرٍ عامٍّ. فقد اختير من كان واجبُهم الأوَّل أن يُراقِبوا من أجل أن تجري مُراقبتُهم والاقتداء بهم كما يتَّضح من كتابٍ يعود للقرن الحادي عشر يذكر الواجبات والطُّقُوس المطلوب اتِّباعها في الدَّيْر:

= جانب المُشكلة الأخرى المتمثِّلة في إعادة توجيه الناسك للإرادة (من إرادة الذات إلى الإرادة الإلٰهيَّة) التي تحدَّثتُ عنها سابقاً.

على مُفتِّشي الدَّيْر الذين يُدْعَون "الدوّارين" أن يدوروا ـ حسبما أمر به القِدِّيس بَنِدِكْتُس ـ على دوائر الدَّيْر ليُسجِّلوا أيَّ إهمالٍ أو تهاونٍ من جانب الإخوة، وأيَّ مخالفةٍ للنظام المفروض. ويجب أن يُختار هؤلاء من بين أفضل سكّان الدَّيْر وأحرصهم، ممَّن لن يُوجِّهوا اللومَ نتيجةً للُؤم أو العداوة الشخصية، ولن يتغاضوا عن التقصير نتيجةً للصداقة. ويجبَ أن تتفاوت أعدادهم بحسب حجم الجماعة واحتياجاتها. وعليهم عند أداء دورات التفتيش أن يتصرَّفوا وفق أحكام الدين، وعلى نحو مُنظَّم تماماً، ليكونوا قدوةً لسواهم في التزامهم بالأحكام الدينية. وعليهم ألّا يُصدِروا إشاراتٍ وألّا يتكلّموا مع أي شخصٍ مهما كانت الحُجَّة، بل عليهم أن يُلاحظوا حالات الإهمال والتقصير ولا شيء سوى ذلك، وأن يمرّوا بصمتٍ، وأن يُلقوا باللائمة فيما بعد عند اجتماع الرهبان. (نولْز 1951: 78).

وهذا يعني أن أهل الدَّيْر راقبوا أنفسهم وامتحنوها، وتعلَّم كُلُّ فردٍ منهم الطّاعة على نحوٍ تسبَّب له بالألم، وأن تلك الطاعة التي شكَّلت الإرادة المُنضبطة لكُلٍّ منهم ليست إرادة الذات، بل إرادة الربِّ. ولم يكُن معنى ذلك أن الجماعة الدينية كبتت الذات، بل إنها ـ على العكس من ذلك ـ زوَّدت الذات بالضَّبط الضروري لتشكيلِ نوعٍ معيَّن من الشخصية: شخصية الخطّاء الذي يعيش ضمن "جماعة من أمثاله من الخطّائين أمام اللّه" (دوريس 1962: 292). وكانت مُمارسة الإفصاح عن الخطيئة أمام شخصٍ له خبرة أكبر في مُعالجة المعصية من خبرة الشخص العاصي جُزءاً رئيساً من ذلك التشكيل. وكانت هُناك مُناسبة رسمية تتمثَّل في الاجتماع اليومي لرهبان الدَّير يتعلَّمون فيه أن يعترفوا بالحقيقة بكُلِّ إذلالٍ للذات وأن يتعرَّضوا للكفّارة (أي للجَلْد) بعد قراءة شيءٍ من قوانين القِدِّيس بَنِدِكْتُس أو من الإنجيل. وقد حدَّدت اتِّفاقيةٌ تعود إلى القرن العاشر عُقِدَتْ في إنغلترا خاصة بأمور الرهبنة كيفية عمل ذلك:

تجري قراءة **القوانين** أو المقطع المُناسب من الإنجيل بعد أن يعود الجميع للجلوس ثانيةً إن كان اليومُ يومَ احتفال. وعلى الراهب الثاني في الدَّير أن يشرح ما قُرِئ حسبما يتيسَّر له من علم يُلهمُه إيّاه الربُّ. وعلى كلِّ أخٍ يشعر أنه ارتكبَ معصية بعد ذلك أن يطلبَ المغفرة والسماح بكُلِّ تواضعٍ وتذلُّل. أما الأخ الذي يُوجِّه له رئيس الدَّيْر أو أيُّ مسؤول آخر من المسؤولِيْن الكبار في الدِّير الاتِّهام لأيِّ سببٍ كان، فإنَّ عليه أن يستلقي على بطنه قبل أن يتكلَّم. وعندما يسأله رئيسُ الدَّيْر عن ذلك، فإن عليه أن يُجيب بالاعتراف بذنبه قائلاً: *Mea culpa domine* (أخطأت يا سيِّدي). وإذا أُمِرَ بالنُهوض

> فلْيَنهض. وإن تصرَّف بأيِّ شكلٍ آخر عُدَّ مُذنباً. وهكذا، فإن كُلَّ من لا يستلقي على بطنه وفقاً لِما تقوله **القوانين** عندما يُوجِّهُ له رئيسه اللوم لأيِّ خطإٍ أو إهمالٍ حصل في مكان عمله سيتعرَّض للعقاب الأشدِّ [أي للجَلْد]. وكلَّما زاد خضوع الراهب وزاد تقبُّله للملامة، زادت الرحمة والرأفة التي يُبديها رئيس الدَّيْر في عقابه. ذلك أن من الأفضل لنا في كُلِّ أخطائنا، سواءٌ في الفكر أو الكلام أو العمل، أن يُحكَم علينا في هذه الدنيا بعد الاعتراف المُخلِص والكفّارة الذليلة لئلاّ تفضحنا خطايانا ـ بعد انتهاء هذه الدنيا ـ "أمام كرسيِّ العدالة الذي يجلس عليه المسيح. وبعد المُرور بواجب التطهُّر الروحي هذا يجب أن تُقرأ المزاميرُ الخمسُ المذكورة أدناه من أجل أرواح الإخوان الذين غادرونا إلى الحياة الآخرة. . . كذلك يجب ألاّ يُهمِل التلاميذُ الصغار هذا الفَرْضَ بحجَّة صغر سنِّهم، وعليهم أن يقوموا بالاعتراف حسب العادة المُتَّبعة عند إخوتهم الكبار رغم أنهم لم تُؤرِّقهم الغواية بعدُ. وإذا ما شعر أخٌ بالحاجة للاعتراف مدفوعاً بغواية عانى منها الجسد أو كابدت منها الروح، فإن عليه ألّا يُؤجِّل اللجوء إلى علاج الاعتراف الشافي. (سِمُنْز 1953: 17-18).

يُمكننا أن نُلاحظ الآن أن "عالم العُزلة الأصغر" الذي تحدَّث عنه فوكو، كان منذ البداية عالماً مصغَّراً يفرض الخضوع الاجتماعي. أما البحث الفرديُّ عن الذات، فكان عليه أن ينتظر إلى عصرٍ ينتمي إلى عالم المُستقبل. ولم يكن الجسد المُفرد الذي يضمُّ بين جوانبه كلَّ ما يُحسُّ به من مشاعر ورغبات، قد غدا مقياس الحقيقة بعدُ. ولم تكن "الحقيقة الحقَّة" عن الذات تُستمدُّ من عذاب الرغبة الجسمانية كما سيحصل في المُستقبل، إذ إنّ الذات الحقيقية للراهب البَنِدِكْتي، كانت نِتاج العمل المستمرِّ لجماعة تعمل وفق النظام.

الكفّارة الحديثة أسلوباً للتحقيق

كان الاعتراف والكفّارة عُنصرين أساسيين في انضباط الرهبان على نحو لا نُصادفه خارج الأديرة في الحِقْبة الأولى من القرون الوسطى. وكانت كُتُب الكفّارة قد نَشَرَت مُمارسة الكفّارة الفردية بين أفراد المُجتمع، ولكنها لم تُفرض فرضاً في أيِّ يوم من الأيّام. ولم تُصبح عادةً مُتَّبعةً إلى أن فرضها المَجْمَع اللاتراني في سنة 1215. ولم يكن التائب في الماضي يعترف بخطاياه السرِّيَّة إلّا إذا شعر بالحاجة لأن يفعل ذلك. وقد وصف تاريخ حديث للاعتراف في القرون الوسطى ظهور النظام الحديث للكفّارة الخاصة على النحو الآتي:

حدثت أربعة تغيُّرات في لاهوت هذا الطقس الديني ومُمارسته ما بين القرن التاسع والقرن الثالث عشر: (1) خُفِّفت مُتطلَّباتُ الكُفَّارة وفقدت التزامها بقواعد مُحدَّدة؛ (2) أصبح الندم عُنصراً أساسيّاً للتائب ووُضِعت تمارين الكفّارة في الموضع الثاني؛ (3) تحوَّل الاعتراف في السِّرِّ، الذي كان مقبولاً بوصفه جُزءاً ضروريّاً من مغفرة الذنوب، إلى فرضٍ على جميع الناس في المجمع اللاتراني الرابع في سنة 1215؛ (4) تَحَدَّد معنى دور الكاهن بعنايةٍ أكبر وازدادت أهمِّية هذا الدور في عملية الغفران. (تِنْتْلَر 1977: 16).

وقد لاحظ المُعاصرون من أمثال غْرِيْشْيَن Gratian وآلان دي ليل وروبرت من فْلامْبُرو تناقص شدَّة الكفّارة في القرن الثاني عشر، وعَزَوْا ذلك إلى صدود الناس عن تقبُّل الكفّارات المُؤلمة التي كانت تُفرَض في السابق - ويبدو أن المُؤرِّخ الذي اقتبسنا شيئاً منه منذ لحظة، يتَّفق معهم في ذلك. ولكن ليس واضحاً تماماً أن الاستعداد لتحمُّل الألم في سبيل الحقيقة قد اضمحلَّ من النواحي كُلِّها. فقد حدثت موجات مُتعاقبة من حركات إحياء التنسُّك المُتضمِّن تعذيب الذات منذ القرن الحادي عشر حتى نهاية العصور الوسطى[17]. كما أننا لا نجد أيَّ

(17) استُخدِمت طريقتان لتعذيب الذات من القرن الحادي عشر حتى القرن الثالث عشر، أي في الحِقبة التي انتشر فيها الضَّبْط الديني (أي الجَلْد). وقد قضت الطريقة الأولى أن يجلد المرء نفسه، بينما قضت الطريقة الثانية باللجوء إلى شخصٍ آخر. وكانت الطريقة الأولى هي المُفضَّلة، وإن لم تكن الوحيدة، في فونتي أڤلانا. وكانت هذه الطريقة معروفة لدى القِدِّيس بيتر دَيْمْيَن وبوبو من سْتافلت والقِدِّيس أنْسِلْم. . . (+1178)، ولدى مَيري من أوينيز Mary of Oignies (+1213). وقد استعملها الدومِنِكان في عهد جورْدَن من ساكْسُني (1222-1237) وفي بعض الأديرة الدومِنِكانية في القرن اللاحق.. أما القِدِّيس پاردولفُس من غيرِت والطوباويّ إسطفانُس من أوبازين فقد فضَّلا أن يجري الضَّبْط (الجَلدُ) على يد شخصٍ آخر. وقد لجأت القِدِّيسة إليزابِث من هنغاريا إلى خدمها لهذا الغرض. واستعانت كلٌّ من القِدِّيسة هِدْفِغ، دوقة سايليسا التي أصبحت فيما بعد راهبة سِسْتَرْسِيَّة والراهبة الدومِنِكانيَّة كْرِسْتينا إبْنَر بأخواتهما في الدين لأداء عملية الجَلْد (غُوغو 1927: 191). ويمضي المؤلِّف ليصف بالتفصيل حالاتٍ من هذه العادة بين الجماعات المُترهبنة وغير المُترهبنة. وأنهى الفصل المُتعلِّق بذلك بعبارة تستهين بالمجلودين ("تعصُّب المجلودين المَرَضي")، أي تلك الجماعات من الذين بلغ بهم الهوس الديني حدّاً جعلهم يخرجون عن السيطرة فانطلقوا في المُدُن الإيطالية في أواخر القرون الوسطى وهم يضربون أنفسهم. على أن بحث هندرسن (1978) يتناول الأهميَّة التاريخية لهذه الحركة التنسُّكية بجدِّية أكبر. [فونتي أڤلانا يقع فيها دير مشهور للنُّسّاك. ويعني اسمها النبع =

انخفاضٍ في الاستعداد لإيقاع الألم على الآخرين من أجل الحقيقة. فقد كانت هذه الحِقْبة بالذات، هي الحِقْبة التي ترسَّخ فيها التعذيب القضائي في المحاكم الكنسية وغير الكنسية[18]. والمُشكلة الآن مُختلفة تماماً ـ فهي تتعلَّق بنُضج طقس جديد يُؤدِّي فيه التحقيق دوراً رئيساً، ولا تظهر فيه الحقيقة الخاصة بالذَّنْب على الجسد، بل تُستَخرَج منه وتُستَثمَر فيه على شكل كلمات وحركات مُعيَّنة.

يُوسِّع نظام الكفّارة الجديد في نهاية المطاف تكنولوجيا الذات الذي وصفه فوكو من موقعه في الأديرة (بما تضُمُّه من أجساد محصورة فيها) بحيث يشمل السُكّان جميعاً، لا سيَّما سُكّان المُدُن المُتنامية التي يبدو أن الهرطقة والاتِّجاهات اللادينية كانت مُنتعشة فيها. وقد لاحظ أحد مُؤرِّخي الكنيسة في العصور الوسطى في معرض حديثه عن قرون النُّموِّ هذه ما يلي:

> لم تكن الكنيسة المُنظَّمة في القرون الوسطى قد الْتَفَتَتْ إلى مُشكلة المُجتمع المدني حتى ذلك الوقت. فقد كان من المُمكن اعتبار المُجتمع الريفي مُجتمعاً ثابتاً خاملاً قابلاً للتنظيم والسيطرة رغم كُلِّ الكوارث الطبيعية والعقبات التي واجهت الريف. ولكن ما الذي يُمكن فعله للمدن ـ أي لتلك الكياناتِ الفوضويةِ، المشغولةِ بأمورٍ لا تكاد الشريعة تقرُّ أيّاً منها، المُحتضنةِ لأشدِّ درجات الغنى والفقر، الخاضعةِ للبطالة وللحاجة إلى مزيد من العمالة، المُختلفةِ عن كُلِّ ما هو معروف في المُجتمع الريفي؟ (سَذِرْن 1970: 274-275)

وما حدث هو أنَّ رهبنتَي المُتسوّلين الفرنسيسكان والدومِنِكان، هما اللتان عملتا على نشر الضَّبْط الكنسي في مراكز السُكّان المدنية هذه. وكانت هاتان الرهبنتان قد شُكِّلتا حديثاً وتخضعان للسلطة البابوية. وكانت مهارتا الوعظ والمجادلة هما أشدَّ ما احتاجتا إليه من المهارات لأداء هذه المهمة. وكان ذلك

= الواقع في جبال الأپناين. أما الرهبنة السسترسية، فتُنسب إلى طائفة من النُسّاك أُنشئت في أوائل القرن الحادي عشر في سيتو (باللاتينية سسترسيوم) جنوب ديجون بفرنسا، وكان الهدف منها العيش وفق قوانين القِدِّيس بَنِدِكْتُس. **المترجم**]

(18) تتبَّع كانيغم Canegem 1965: 735-740 انتشار التعذيب القضائي في أقطار غرب أوروبا ووسطها في القرنين الثالث عشر والرابع عشر.

هو ما فعلته هاتان الرهبنتان بتركيزهما على دراسة اللاهوت والمنطق في الجامعات الجديدة[19].

بقيت الجامعات أمكنةً لتدريب المُشتغلين بالإدارة بالدرجة الأولى إلى أن أخذ الرُهبان يلتحقون بها. فقد تخرَّج فيها رجالٌ طوَّروا النُظُم القانونيَّة والمحاكم ونظام الدولة. وكان ذلك الهدف ضرورياً، ولكن تبيَّن مع الزِمن أنه غير كافٍ. أما الرُهبان فقد استهدفوا من دراستهم تنصير العالم. أرادوا هداية الهراطقة، وإفحام المسلمين، وكسب الأغارقة، وتدريب الوعّاظ ومُستمعي الاعترافات، وتعليم تلك الفئة من سكّان أوروبا الغربية التي لم تشملها حسابات المُجدِّدين الدينيين السابقين. وكانت دراسة اللاهوت أساسَ ما قامت عليه أنشطتهم المُتنوِّعة، فأصبحت دراسة اللاهوت أهمَّ من ذي قبل مع ازدياد تعمُّقِها وصعوبتها. (سَذِرْن 1970 : 298).

طُلِبَ من عامَّة الرِّجال والنساء في نظام الاعتراف الجديد (وهو نظام أدّى فيه الرهبان الدَّور الأهمّ من حيث المُمارسة والتنظير) أن يتعلَّموا الجهر بالحقيقة المخفيَّة في أنفسهم، لا سيّما تلك التي يصعب التعبير عنها، ويتسبَّب إظهارها بأشدِّ العذاب. وكان عليهم أن يتعلَّموا في الوقت نفسه طرح الأسئلة والاستماع للحقيقة والتعرُّف عليها، وهو أمر يصعبُ على المرء أن يُطبِّقه على نفسه بنفسه إن لم يقضِ حياته كاملة وهو يخضع للضَّبط والانتظام. (إخفاء الحقيقة سهل على الشيطان). ولذا فإن السائل يجب أن يكون شخصاً آخر، شخصاً تدرَّب على المتابعة، سواءٌ أكان على معرفة بالتائب أم لا. عليه أن يتعلَّم أن يقول (وفق ما جاء في رسالةٍ لا يُعرَفُ كاتبُها تعود إلى القرن الثاني عشر):

اعترف بفعلتك مثلما فعلتَها، ومتى فعلتَها، وإلى أي حدٍّ فعلتَها، ومن أنتَ الذي فعلتَها، ومن أنت وما هي مكانتُك، ومع من فعلتَ ما فعلتَ. فإن كان ما فعلتَ لا يمسُّ شخصاً بعينه، فقل ما هو. وإن أردتَ السلامة، فاعترف بكُلِّ هذه الظروف، واذكر عدد المرّات ومقدار المُتعة التي حصلتَ عليها، واذكر كذلك سنَّك. (عن واتكِنْز 1920 : 2 : 746).

(19) كان أهم شكل من أشكال التعليم المُتَّبعة في جامعات القرون الوسطى، سواءٌ في اللاهوت أو في غيره من المواضيع، هو ذلك الذي يعتمد على "الأسئلة"، وفيها يتَّخذ المعلِّم دور الحَكَم كأنَّه في قاعة محكمة. انظر: جِلْسُن Gilson 1955 : 247.

وكان الألم الذهني (أو العذاب) المُصاحب للأسئلة، علامة على أن التائب قد اعترف بالحقيقة كُلِّها عن ذنْبه وأنه نادمٌ كما ينبغي له. (وصف القِدِّيس الدومِنِكاني رايمند من پنافورت الاعتراف الفعّال بأنه مريرٌ، سريعٌ، تامٌّ، متكرِّرٌ. انظر: لي 1896: 1: 347). وكان الندم أساس الغفران[20]. أما المُقاومة العنيدة للاعتراف بالذَّنْب الذي يعرف الشخص أنه يُخفيه في داخله، فقد يستدعي (كما يحدث في حالة الهرطقة) اللجوء إلى الألم الجسماني[21]. وقد يُقال إن الألم الجسماني استراتيجية ناجعة للحصول على الحقيقة عندما يكون الجسد المعرَّض له مأسوراً ومُقاوماً. أما إذا جرى تدريب السكّان جميعاً (وليس الأجساد المأسورة وحدها) على الاعتراف الدَّوري بالذنوب، فإن التعذيب الجسماني يفقد فائدته وضرورته. ويتَّخذ هذا التأديب المُؤلم من التعبير اللفظي شكلاً ووسيلة.

ظهر في أواخر العصور الوسطى كمٌّ كبير من الكتابات التي تُعلِّم الراهب المُكلَّف بالاستماع إلى الاعترافات كيفيَّة أداء هذه المُهمَّة الصعبة الخطيرة ـ كيف يسأل، وكيف يُصغي، وكيف يتعرَّف على الخطيئة التي أشارت إليها كلمات التائب (أو أوجدتها في أثناء التعبير عنها). وقد طلب مرسومُ سنةِ 1215 من المسيحيين، مع ما كان موجوداً من تعليماتٍ وعاداتٍ سابقة، أن يقوموا بفعلٍ مُحدَّدٍ بدقَّة. وكان من الضروري أن يكون لدى الكاهن الذي سيتولّى القيام بهذا

---

(20) يُعبِّر پوشمان (1964: 157-158) عن الفكرة على النحو الآتي: "من المُشكلات التي ورثها الفلاسفة المدرسيُّون عن آباء الكنيسة ولاهوتيي العصر الكارولي [عصر شارلمان] ولم تجد طريقها إلى الحلّ المُشكلة المُتعلقة بالعُنصر الذاتي الشخصي والعُنصر الموضوعي الكنسي في التوبة. وقد وُجِهت هذه المُشكلة من زاوية جديدة من حيث إنّ التركيز على العناصر الشخصية انصبَّ الآن على الندم وليس على الأعمال التي تُفرض على النادم...إذ كان الندم قبل هذه الحِقْبة يُعامَل على أنه أمر مفروغ منه في كُلِّ توبة خالصة، ولذا فإنه لم يلقَ العناية الخاصة التي يستحقُّها بمعزل عن الأفعال المُرافقة للندم. وقد غدت المسألة ـ كما أخذت تُعرض ـ مسألة العلاقة بين الندم والغفران، أو بين الندم والاعتراف، لأن هذين الأمرين في الكلام اليومي عبَّرا عن الشيء نفسه. ومن هنا فصاعداً [أي من القرن الثاني عشر]، أصبح الندم مركز عقيدة التوبة".

(21) لا يزال لي (1896) هو الحُجَّة في هذا الموضوع. وقد وصف استعمال التعذيب القضائي على يد محاكم التحقيق في القرون الوسطى في الفصل التاسع من المجلَّد الأوَّل بعنوان "إجراءات التحقيق". [الترجمة المعروفة لمُصطلح inquisition هي "محاكم التفتيش"، ولكن الأدقّ أن نقول: "محاكم التحقيق". ـ **المترجم**]

العمل عدد من المهارات العملية والنظرية المستقلَّة عن قناعاته الأخلاقية الشخصية: كان عليه أن يعرف كيف يستقبل التائب وكيف يُقيم علاقة قويَّة معه تختلف عن اللقاء السطحي العابر. كان عليه أن يعرف كيف يساعد التائب على تفحُّص ضميره من أجل أن يكتشف الخطايا التي ارتكبها ودرجة خطورتها، وهذا أمر يعتمد في جانب منه على الفعل الخاطئ نفسه، وعلى مزاج التائب والظروف الأخرى المخفِّفة أو التي تزيد من سوئه في جانبه الآخر. وكان على الكاهن أن يعرف - إلى جانب المهارات الضرورية لتقدير الوضع تقديراً دقيقاً - كيف يُقدِّم النصح لتفادي الوقوع في الأخطاء في المُستقبل، وكيف يفرض الكفّارة المُناسبة لعدد الخطايا وخطورتها (انظر: ميشو كانتان 1962: 8). ومن الواضح أن المهارات المطلوبة هنا تختلف عن تلك المطلوبة لتنفيذ "تعرفات" الكفّارة Penitential "tariffs" - هذا إن صحَّ القول إن هذه "التعرفات" احتاجت إلى أيِّ شيء باستثناء القدرة على القراءة والكتابة. ولذا، فإن النظام الجديد اعتمد على تدريبٍ خاصٍّ للكهنة المنوط بهم أمر الاستماع إلى الاعترافات، وعلى كيانٍ معرفي مُتخصِّص ساهم في وضعه اللاهوتيُّون والمناطقة والنحويُّون. وبذا، غدت مجموعة الكتابات المُتعلِّقة بهذا الموضوع في العصور الوسطى بالغة الأهميَّة لنظام الاعتراف ولمُمارسة القوَّة التي استمدَّت منها.

قال لي في مقطع يصعب نسيانه:

> جرى البحث في كُلِّ انحرافٍ مُمكنٍ عن الطريق المستقيم في كُلِّ مجالٍ من مجالات النشاط الإنساني، وجرى تصنيفُه وتعريفُه وبيانُ درجةِ خطورته بدقَّة لم يصلها الفلاسفة الأخلاقيّون من قبل أبداً. وصُنِّفت مؤلَّفاتٌ ضخمةٌ لتزويد القساوسة بالعون اللازم للمضيِّ في تحقيقاتهم. وقد بحث هؤلاء المؤلِّفون في كُلِّ صغيرة وكبيرة تفرَّعت عن الوصايا العشر، والخطايا السبع المُميتة، والحواسِّ الخمس، وعناصر الإيمان الاثني عشر، والطُّقُوس السبعة، وأعمال الرحمة الدنيوية السبعة، وأعمال الرحمة الروحية السبعة، وذلك بحثاً عما يُمكن أن يُدرَس، ثم بحثوا في طبقات المُجتمع والمهن، ووضعوا قوائم بالأسئلة التي تُناسب كُلَّ ما قد يوقعهم في الغواية والمعاصي التي اعتادوا عليها. . .وهذا بارتولوميو دي كامس [نهاية القرن الخامس عشر] يُعطي، بعد أن يستعرض عُموميات الخطايا كُلِّها، تعليماتٍ عن كيفية التحقيق مع الأطفال، والمتزوِّجين، والأمراء، والقُضاة، والمحامين، والأطبّاء، والجرّاحين، ورجال البلاط، والمواطنين، والتجّار، والباعة،

> والصيارفة، والشركاء، والوكلاء، والحرفيين، والصيادلة، والصاغة، وأصحاب الخانات، والقصّابين، والخيّاطين، والإسكافيين، والدائنين، والمُستدينين، والخبّازين، والمُمثّلين، والموسيقيين، والمزارعين، والفلّاحين، وجامعي الضرائب، ومحصّلي الرسوم، والكهنة المَسؤولين عن الرعايا، ومن يعملون في إدارة المستشفيات والبيوت الدينية، ورجال الدين، والكهنة العاديين، والشمامسة، ومُتقلّدي المناصب الدينية، والأساقفة، والقساوسة الذين لا يخضعون للمنظمات الكنسية، ورؤساء الأديرة، والكهنة الخاضعين لنُظُم كنسية مُعيَّنة، وأخيراً الرهبان والمُتسوّلين من أتباع القِدِّيس بَنِدِكْتُس. وليست هذه المجموعات سوى أنواعٍ من الكتب التي تُظهِر كثرتُها الحاجة القائمة إليها. (1896: 1: 371)

ساعد خطاب الخطايا هذا على سَبْر أغوار الوعي المسيحي، فأدّى من ثَمَّ إلى تشكيل أنماط مُعيَّنة من هذا الوعي. فلم تعد الخطايا مُجرَّد معاصٍ بذاتها (كالاستكبار والزِّنا، إلخ)، بل أصبحت أنماطاً من الفكر والكلام والأفعال الراسخة لدى فئات مُعيَّنة من المُجتمع، والدالَّة بسلبيَّتها على ما لدى الآخرين من فضائل: "يجب البحث في الخطايا التي يرتكبها من هم من طبقة التائب. فالفارس لا يُسأَل عن خطايا الراهب، والعكس بالعكس. . .وعليك أن تلاحظ إذا أردت أن تفهم الذي تسأله أن الأمراء يجب أن يُسألوا عن العدالة، والفرسان عن النهب، والتجّار والموظفين والحرفيين والعمّال عن الزُّوْر والنَّصْب والكذب والسرقات، إلخ". (*Summa Astesana*)(*)، حوالى سنة 1317، عن لوغوف 1980: 119). وهكذا قام تشكيل الوعي الديني المنضبط على أساس الامتيازات والمسؤوليات المرتبطة بالطبقات الاجتماعية، وبحقوقها وواجباتها.

لقد تعيَّن على من يستمع إلى الاعتراف أن يكون شديد اليقظة والحذر ـ لا فيما يتعلَّق بالحقائق التي يستخلصها من اعتراف التائب فحسب، بل فيما يتعلَّق به هو أيضاً، وذلك خشيةً من أن تستثير به الكلمات التي تَوجَّب عليه استخراجها من التائب شعوراً بالمتعة لديه. فقد كان هذا التجرُّد من المشاعر بالغ الأهميَّة، ليس لفائدته الروحية فقط ـ كما في الحالة التي حلَّلها فوكو ـ بل لفائدة دور

(*) أي موجز أستي نسبة إلى مدينة أستي بإيطاليا. كتب هذا الموجز راهب فرنسيسكانيّ لا يُعرف اسمه.

المُحقِّق أو القاضي الذي يُؤدّيه. (فهو في كُلِّ الأحوال سيعترف بخطاياه هو نفسه لمستمع آخر للخطايا، مُضمِّناً اعترافاته بما شاب أفكاره من شوائب في أثناء استماعه لاعترافات التائبين ـ لكن طبعاً على نحوٍ لا يُؤدّي إلى الكشف عن سرِّيَّة تلك الاعترافات). والسبب الأول الذي يستوجب التجرُّد لدى من يستمع للاعترافات لا علاقة له إذن بكماله الروحاني، بل بضرورة أن يكون ذا كفاية عالية في البحث عن الحقيقة والتعرُّف عليها والإمساك بها بعد أن كانت قابعة في أعماق نفس المخطئ. وبذا نصل إلى الاهتمام الشديد ليس بالكمال الروحي فقط (وهو الهدف الذي كان التنسُّك التقليدي يسعى إليه)، بل بكمال الخطاب بصفته قوَّةً تعمل على الكشف عن الحقيقة وعلى التعليم. وقد أصبحت هذه الآليَّة المُشكَّلة تشكيلاً اجتماعيّاً فيما بعد شرطاً أساسيّاً لاستقصاء حقيقة الذات وتنميتها ـ من الناحيتين النفسية والسياسية.

يُظهر تاريخ طقس الاعتراف طريقة من الطُّرُق التي تحوَّل فيها المسيحيون ـ سواءٌ من كان منهم قَسّاً أم شخصاً عاديّاً، زوجاً أم زوجة، معلِّماً أم تلميذاً، مُستمعاً للاعتراف أم تائباً يعترف، قاضياً أم مُتَّهماً، مُعذِّباً أم معذَّباً ـ إلى ذواتٍ تنظر إلى الأمور نظرة ذاتية. وأصبح الجميع، بصفتهم طامحين لاكتساب فضائل خاصة بهم يساعد العمل بها على ربط المرء بغيره بواجبات ورغبات متبادلة، ذوات خاضعة للقوَّة ـ ولكن ليس على النحو نفسه بالنسبة للجميع.

الخاتمة

بما أن هدفي كان استكشافيّاً بالدرجة الأولى، فإن كلَّ ما أستطيع تقديمه يقتصر على تقديم بعض الأفكار لمزيد من النظر.

بدأتُ بنظرة نقدية إلى المقولة التي يملأها الاعتزاز والتي يُعبِّر عنها بعض المُؤرِّخين، ومؤدّاها أن تأسيس التعذيب القضائي في العصور الوسطى كان خطوة إلى الأمام باتِّجاه العقلانية وبعيداً عن الأسطورة والدين. ثم ألقيتُ نظرة مُتأنِّية على طريقة التوصُّل إلى إثبات الذَّنْب باللجوء إلى الإيلام الجسماني بالمِحنة، وقارنتُ هذه الطريقة مع النظام الذي كان التعذيب القضائي يُشكِّل جزءاً منه. وقد رأينا أن المسألة لم تكن مسألة إحلال طريقة أفضل محلّ طريقة سيِّئة. فعلينا أن

نُدرك أن كلتا الطريقتين كانتا طريقتين لإثبات الحقيقة الخاصَّة بالذَّنْب (وهو وضع تُحدِّده العوامل الاجتماعية) ـ تلجأ أولاهما مُباشرة إلى العنف المُمارس ضدَّ الجسد، وتلجأ الثانية إلى العنف بوصفه عُنصر إقناع للحصول على الاعتراف. ولئن جاز لنا أن نصف الطريقة الثانية بأنها "عقلانية أكثر"، فما ذلك إلّا بمعنى أن الكلمات هي الواسطة في مقابل العلامات الظاهرة على الأجساد. ولم يكن بالإمكان تقييم العلامات ولا تبديد الشكوك ولا التيقُّن من الصواب إلّا من خلال السؤال والجواب. وكان من رأي فقهاء القانون في العصور الوسطى، أن إيلام الجسد مُسوَّغ إذا ما ساعد في إتمام العملية.

ثم إن عقلانية التعذيب في نظام التحقيق لم تعنِ التخلّي عن الاعتماد على القوى الدينية، وذلك على عكس ما تقوله المقولة التي تُعبِّر عن الاعتزاز بالتقدُّم. فالانتشار الواسع لنظام التحقيق في الحِقبة المركزية من القرون الوسطى (وهي الحِقبة التي ينتمي لها التعذيب القضائي)، كان وثيق الصلة بالمُؤسسات والمُمارسات الكنسية. وكان أوّل من نظَّر للتعذيب فقهاء القانون الكنسي بتخويلٍ من بابوات القرون الوسطى، وقد استعملت محاكم التحقيق في القرون الوسطى هذه الوسيلة لإجبار الناس على الاعتراف بالهرطقة. ولكن الأهمَّ من هذا الارتباط المؤسَّسي بين التعذيب القضائي والكنيسة (أي والدين)، أن ازدهار نظام التحقيق في العصور الوسطى تزامن تزامناً دقيقاً مع توسيع طُقُوس الكفّارة لتشمل السكّان المسيحيين جميعاً وارتبط به ارتباطاً وثيقاً. فهل يُمكن النظر إلى هذه الحقيقة على أنها تُشكِّل تخلِّياً عن القوى الدينية؟

لا شكَّ في أن طقس الكفّارة في العهد الأخير من العصور الوسطى كان عقلانيّاً تماماً لأنه تضمّن تقييماً نقديّاً للأدلَّة اللفظية، وتوصَّلَ إلى فروق مفاهيمية مُهمَّة، واستنتجَ نتائجَ لها صِبغة شمولية. وكان هذا الطقس مركزاً لعددٍ من الحقول ـ الفكرية والأخلاقية والسياسية. ولم يعد الإيلام الجسدي عُنصراً ضروريّاً في ذلك الطقس بقَدْر ما تعلَّق الأمر بعامَّة السكّان. ولكن التعذيب استُبقِي بوصفه عُنصراً استراتيجياً في مُحاكمات الهراطقة التي أجراها المحقِّقون الكنسيُّون والبابويون، وكذلك في تنمية الحقيقة الروحانية لدى النُّسّاك الدينيين.

أصبح الإيلام في العصر الحديث مُنافياً للأخلاق التي يقبلها الدين. لا بل

إن الناس أخذوا ينظرون إلى الألم على أنه شرٌّ يُمكن لـ "المشاعر الدينية" أن تتغلَّب عليه. ولكنه لا يزال مُستخدَماً، ويُسوِّغه بعض المنظِّرين على أنه مُباحٌ في زمن الحرب[22]، وفي علم الإجرام والتجارب الطبية على الحيوانات. وصفة العقلانية في هذه السياقات تتبيَّن من أن الإيلام والتعذيب يجب تسويغهما من حيث فعاليتهما في تحقيق الهدف المرجو. ومن التعريفات الحديثة للعنف فكرة الخلل في إيقاع القدر المقبول من العذاب والألم. (انظر كوتا 1985: 49-67).

كان التطوُّر الكامل للمُمارسات "العقلانية" التي شكَّلت أساس طُقُوس الكفّارة (بنظامها الذي يشمل الألم والحقيقة) في مسيحية القرون الوسطى هو الذي شكَّل الشرط السابق لرفض نظام المِحنة بحجَّة أنه يقوم على الخُرافة ولتسويغ التعذيب القضائي[23]. ولم أتناول الظروف السياسية الاقتصادية التي مهَّدت لتغلغل النظام الجديد في مُؤسسات الدولة لأن هذا الموضوع ينتمي إلى بحث مُختلف.

لقد كان للصلة بين الألم والنظر إلى الحقيقة على أنها شيء عياني أشكال وآثار تستدعي النظر في التاريخ المسيحي. إذ يبدو أن الألم (الجسماني في البداية، ثمَّ الذهني فيما بعد)، كان يرتبط دائماً بالذَّنْب والخطأ والمرض ـ أي بالحالة نفسها، أو طريقة تحديد ماهيَّتها، أو بعلاجها. ولكن هذا الارتباط جرت

(22) ولكن هُناك ما بين الوسائل الفعّالة من الناحية الفنية تمييز قانوني بين الأسلحة التي تُسبّب أشكالاً غير مقبولة من العذاب (كالقذائف الكيماويَّة على سبيل المثال) وأشكالاً مقبولة (كالناپالم والقنابل العنقودية، إلخ). وهذه تمييزات تعود أصولها إلى تجربة الحروب التي مرَّت بها أوروبا منذ سنة 1914.

(23) يقول لانغباين Langbein (1977) في دراسته الرائعة إن التخلّي عن التعذيب القضائي في القرن الثامن عشر لم يكن نتيجة لانتصار النقد العقلاني الإنساني (حسب زعم المُؤرِّخين الذين ينظرون للتاريخ البشري على أنه يتقدَّم نحو الأفضل)، بل نتيجة لتغيُّر طُرُق الإثبات في القانون الكنسي الكاثوليكي. فبينما تطلَّب القانون في القرون الوسطى إثباتاً كاملاً (عن طريق الاعتراف) أو عتق المُتَّهم، اكتفت المحاكم في أوائل عهد الدول الحديثة بالأدلّة القائمة على القرائن. وكانت السهولة والسرعة اللتين تمكَّنت بهما الإجراءات القانونية الجديدة من التوصُّل إلى تجريم المُتَّهم بالِغتَي الأهميَّة في السيطرة على الرعايا في البلاد التي يحكمها حُكّامٌ يحكمون حُكماً مطلقاً. أي أن عدم نجاعة القانون القديم الذي كان التعذيب القضائي جزءاً لا يتجزَّأ منه هي التي أدَّت إلى التخلّي عنه.

عليه تحوُّلات مُتعدِّدة، فأنتج آثاراً اجتماعية ونفسية عميقة، تختلف فيما بينها اختلافات عميقة. وكان أشدَّ هذه التحوُّلات لفتاً للنظر منذ عصر التنوير، هو ذلك الذي ظهر في حقل التاريخ العلماني. فقد اتخذ التاريخ مع ازدياد النظر إليه على أنه قوّة محسوسة ذات طبيعة واحدة، شكل القوّة الشاملة التي تدفع البشرية على طريق التقدُّم، وتُزيح الخطأ والتقصير من طريقها جانباً ـ على غِرار ما يفعله الربُّ في العهد القديم(24).

كانت القوَّة والعقلانية جُزْءَيْن لا يتجزَّءان من الدين في القرون الوسطى. والاعتراض على أن هذا الرأي لا ينطبق إلّا على توسيع غير جائز للدين الحقيقي، وأن الدين في جوهره يُمكنه التخلّي عن المُمارسات القانونية أو الطبّية أو السياسية التي تحدَّثتُ عنها، فهو من قبيل خلط الأزمنة. والقصّة التي حاولتُ عَرْضَها هنا، تُمكّننا في رأيي من أن نفهم ما كان "الدين" عليه إلى حدٍّ ما، وليس من تحديد أيِّ جزءٍ منه كان هو "الدين الحقيقي".

(24) وهكذا نجد أن رجل الدولة الألماني فون شون يقول في سنة 1840: "إن لم نتعامل مع الزمن مثلما يأتي على هواه بحيث نُمسك بما فيه من خير وندعمه في تقدُّمه، فإن الزمن سيُعاقبنا". (عن كوسِلِك 1985: 296). كذلك قال اللورد كرومر، حاكم مصر البريطاني، في سنة 1908 ـ مُتوسِّعاً في هذه الفكرة ـ إن "الحضارة [بوصفها حركة تاريخية] لا بُدَّ، لسوء الحظ، من أن يكون لها ضحايا". (1913: 44).

الفصل الرابع

الضَّبط وإذلال الذات
في الرَّهبنة المسيحيَّة في العصور الوسطى

أودُّ أن أنظر هنا في إجراءات الضَّبط والطُّرُق المُتعدِّدة التي تُنظِّمُ الخطاباتُ الدينيةُ بواسطتها الذواتِ الدينيةَ وتشكِّلها وتصبغها بصبغتها بدلاً من وصفها بمُصطلحات الثنائية المألوفة التي تضع الأيديولوجيا في مقابل البنية الاجتماعية. ويبدو لي أن هذا المنهج يقتضي فحص نوعين من إجراءات القوَّة: طُرُق تشكيل الذات وطُرُق التحكُّم بالآخرين (أو مُقاومتهم). والتعريفُ الشهيرُ الذي وضعه ڤيبر (1947: 152) وقال فيه إن القوَّة هي "احتمال أن يتمكَّن جانبٌ من جوانب العلاقات الاجتماعية على صنع ما يريد رغم المُقاومة"، يُساعدنا على التركيز على عملياتِ الكَبْت والتحكُّم التي تُمارسها القوَّة، ولكنه تعريفٌ يُعتِّم على شيءٍ أريدُ بحثه في هذا الفصل، وهو الظروف التي تصنع إراداتٍ مُطيعةً. فمن الخصائص البارزة في الانضباط الذي تفرضه حياة الرهبنة، سعيُها الصريح لصنع إرادة الطاعة بواسطة برنامج العيش المشترك الذي تتبعه. فالراهبُ المسيحيُّ الذي يتعلَّم الطاعة ليس مُجرَّد شخص يخضع لإرادة شخص سواه بقوَّة الحُجَّة أو نتيجة للتهديد باستعمال العنف ـ ولا حتى استجابةً لحكم العادة ودونما تفكير. فليس الراهب شخصاً "فَقَدَ إرادته" كما لو أن إرادته لا تكون ملكَه إلّا إذا تعارضت مع إرادة غيره. فالراهب المُطيع شخصٌ يعتبر طاعته فضيلتَه ـ بمعنى قدرته، أو إمكانيته، أو قوّته(*) ـ أي فضيلته المسيحيَّة التي نمّاها بالانضباط. وهذا بكُلِّ

(*) الكلمة الإنغليزية virtue (فضيلة) مأخوذة من الكلمة اللاتينية virtu التي تعني القوّة. =

تأكيد فرقٌ مُهمٌّ بين الدَّيْر في مسيحية العصور الوسطى[1] وبين غيره من "المُؤسسات الشاملة" كالسجون والمستشفيات التي جرى تصنيف الأديرة معها أحياناً (غوفمَن 1961). ولستُ أقصد بذلك أن القوَّة لم تكن ضرورية في الدَّيْر، فهي كانت كذلك، بل أقصد أنها كانت عُنصراً أساسياً لإحداث تحوُّلات مُعيَّنة في الأمزجة، وليس لضبط النظام بين الساكنين.

تحكَّمت طُقُوس الرَّهبنة في ضبط الرغبات. وتآزرت القوّة (العقاب) مع أساليب الإقناع المسيحيَّة لتوجيه الكيفيَّة التي تمارس بها الرغبات الفاضلة. وافترضَ المبدأُ الأساسيُّ الذي قامت عليه هذه الطُّقُوس، أن الرغبة الفاضلة يجب أن تُخْلَقَ أوَّلاً قبل أن تجري مُمارسة الاختيار الفاضل. وهذا يختلف تمام الاختلاف مع فرضيتنا الحديثة القائلة إن الاختيارات تشكِّل شيئاً قائماً بذاته وإنها تسوِّغ نفسها بنفسها.

ويختلف تحليلي لطُقُوس الرَّهبنة من بعض النواحي عن المفاهيم السائدة في علم الأنثروبولوجيا عن الطُّقُوس. ولذا فقد يكون تناول هذه الناحية باختصار، مفيداً قبل الخوض في موضوعنا الرئيس.

أساليب حديثة في تحليل الطُّقُوس

مال الأنثروبولوجيّون المُحْدَثون الذين تناولوا الطُّقُوس لأن يروا فيها حقلاً للرُّمُوز في مقابل النظر إليها على أنها ذرائع. وكان رادْكْلِف براون من بين الأنثروبولوجيين البريطانيين هو الذي ساعد على إشاعة هذا التمييز كما في هذه القطعة النَّمَطيَّة:

> جاء الاتجاه الشائع جدّاً للبحث عن إرجاع ما يجري في الطُّقُوس من أفعال إلى الهدف الذي تبتغيه نتيجةً لدمجها الزائف بما ما يُمكن أن يُدعى أفعالاً

= وكثيراً ما يجري استعمال الكلمة الإنغليزية بالمعنى اللاتيني أو بالمعنيين معاً، لا سيما في كتابات عصر النهضة.

(1) أُشير بعبارة "مسيحية العصور الوسطى" إلى العالم المسيحي اللاتيني بالدرجة الأولى (أقصد على نحو عام شمال إيطاليا ووسطها، وشمال إسبانيا، وفرنسا، وبلاد الراين، والبلاد المنخفضة، وإنغلترا) في الحقبة الوسطى من القرون الوسطى، وهي حقبة شهدت تغيُّرات أساسية في تشكيل أوروبا الغربية من النواحي الاقتصادية والسياسية والأيديولوجيَّة.

> تقنيَّة. إذ يعدُّ الوصفُ الكافي للهدف المرجوّ من أيِّ فعلٍ أو سلسلة من الأفعال التقنيَّة تفسيراً كافياً. ولكن الأفعال الشعائرية تختلف عن الأفعال التقنيَّة في أنها تحتوي في كُلِّ أمثلتها على عُنصرٍ تعبيريٍّ أو رمزيٍّ في ثناياها. (1939: 143)

وهذا يعني أن هُناك أفعالاً تحتاج إلى تفسير من حيث المعاني، بينما يحتاج سواها إلى تفسير من حيث الأسباب. ولكن هذا الفصل القاطع بين النشاط "التعبيري أو الرمزي" من ناحية، وبين النشاط "التقني" من الناحية الثانية (وهو فصل يتداخل مع الفصل القديم بين "الديني والدنيوي")، عاد ليچ فصاغه على هيئة شيءٍ مُتَّصل:

> أنا أؤكِّد أن الطُّقُوس "تُؤدّي وظيفة التعبير عن مكانة الفرد بصفته شخصاً اجتماعياً في النظام البنيوي حيث يجد نفسه في الوقت الحاضر"... وأجد تأكيدَ دوركهايم على الانفصال التام بين الديني والدنيوي صعبَ القبول. وأري أن الأفعال تحتلُّ مكانها على مقياسٍ مُتَّصلٍ تقع على إحدى طَرَفَيْه أفعالٌ دنيوية خالصة، أو وظيفية خالصة، أو تقنيةٌ خالصة؛ وعلى الطرف الآخر هُناك أفعال دينية خالصة، أو جمالية خالصة، أو تقنية خالصة غير وظيفية. أما الغالبية العظمى من الأفعال الاجتماعية، فتقع بين الطرفين ويكون لها نصيب من هذ الجانب ومن ذاك.
>
> ولا تدلُّ مُصطلحات التقنية والطُّقُوس أو الدنيوي والديني من وجهة النظر هذه على وجود أنماطٍ من الأفعال، بل على وجود أَوْجُهٍ لكُلِّ فعل من الأفعال تقريباً. (1954: 10-11، 12-13)

وقد مزج ليچ الفكرة القائلة إن الطُّقُوس تدلُّ على المكانة الاجتماعية بصفتها مظهراً من مظاهر الفعل مع الفكرة الأقدم القائلة إن الطُّقُوس بوصفها حدثاً تجري وفق بُنية مُعيَّنة تستثير شيئاً في أذهان المشاركين ـ تستثير فكرة البنية الاجتماعية المثالية:

> إذا ما أُريد تفادي الفوضى، فإن من الضروري تذكير الأفراد الذين يُشكِّلون المُجتمع من وقتٍ لآخر بواسطة الرُّمُوز على الأقل بالنظام الذي يفترض أنه يهدي أفعالهم الاجتماعية. وتُؤدّي الطُّقُوس هذه الوظيفة لجميع المشاركين فيها، وبذلك يجعلون ما هو في غير هذا السياق حكاية غير حقيقية أمراً صريحاً بادياً للعيان. (16)

والشيء المشترك في الفكرتين (فكرة الطقس حدثاً يجري وفق بنية، وفكرة الطقس مظهراً من مظاهر الفعل)، هو طبعاً افتراض كون الطقس في أساسه فعلاً رمزيّاً يدلُّ على شيء من وجهة نظر المشاركين فيه، ولذا فإنه بحاجة إلى تفسير.

وعندما نشرت مَيري دُغلس تحليلاتها الخاصة بها للسلوك الرمزي (1966، 1970، و 1978) فإنها أكَّدت أن "الطُّقُوس هي بالدرجة الأولى شكلٌ من أشكال الاتِّصال" (1970: 20)، شكلٌ يستخدم "نظاماً رمزيّاً محصوراً بفئة مُعيَّنة" في مقابل النظام "المُفصَّل". وقد حاولت دُغلس على غرار بيرنْشتاين، التي بيَّنتْ أنها أخذت هذا التمييز عنه، أن تربط بين أشكال الاتِّصال والوظائف الاجتماعية وأنماط الأشخاص، فقالت إن الطُّقُوس (وهي النظام الرمزي المحصور) تحافظ على التجربة المشتركة وعلى التضامن الاجتماعي، بينما تجعل العلمانيَّةُ (وهي النظام الرمزي المُفصَّل) مُدركاتِ الأفرادِ الخاصَّةَ بكُلٍّ منهم باديةً للعيان، وتساعد على إيجاد الصِّلة فيما بينها. وقد ظهر هذا التمييز بين النظام الرمزي المحصور والمفصَّل في أعمال العديد من الباحثين الذين يعتنقون فكرة التفاعل الرمزي، ويؤكِّدون على أن المعاني الرمزية هي نتيجة للتفاعل بين المُتفاعلين، وليست نتيجة لنظام معياري مفروض (انظر على سبيل المثال: مساهمات المشاركين في كتاب كاپفرر 1976).

أما كتابات تيرْنَر المُستفيضة عن هذا الموضوع، فتهتمُّ بالدرجة الأولى بإعطاء تفسيرات لدلالات الطُّقُوس. وقد شدَّد تيرْنَر، بالاعتماد على علم النفس الذي يتناول أعماق اللاوعي، على أن الرُّمُوز الشعائرية يجب أن تُفسَّر على أنها "وسائل لاستثارة العواطف القوية والتحكُّم في مسارها وتدجينها". وهذا تفسير من شأنه أن يُبيِّن مثلاً أن بعض الرُّمُوز الشعائرية

> تدمج النظام العضوي بالنظام الاجتماعي الأخلاقي، وتُؤكِّد وحدتها الدينية في آخر الأمر رغم ما قد يبدو من تنافر فيما بين هذه النُظُم وفي كُلٍّ منها على حدة. فالدوافع والعواطف القوية المُرتبطة بالفسلجة البشرية، ولا سيّما ما يتَّصل منها بفسلجة الإنجاب، تفقد في أثناء أداء الطُّقُوس ما فيها من نزعة مُناهضة للمُجتمع وترتبط بمُكوِّنات النظام المعياري، فتُعطيها بذلك حيوية ليست أصلاً فيها، وبذلك تحوِّل ما وصفه دوركهايم بأنه "واجب" إلى مرغوب. والرُّمُوز نتيجةٌ لهذه العملية ومُحفِّزٌ لها في الوقت ذاته، وتضمُّ في ذاتها كُلَّ خصائصها. (1969: 52-53)

لم يكن تيرْنَر بتفاؤله الديني ذي الصبغة اليُنْغيّة [نسبةً إلى كارل يُنْغ] وليس الفرويدية، أوَّل من حاول إيجاد صيغة تَجْمَع بين علم النفس المُخصَّص لِسَبْر أعماق اللاوعي وبين علم الأنثروبولوجيا. ولكن ما يهمُّنا هنا هو أنه سعى، كغيره من الأنثروبولوجيين، إلى تحديد ماهية الطُّقُوس من خلال مظاهرها الرمزية، بوصفها "نمطاً مفروضاً من السلوك الرسمي لا يخضع للروتين التقني" (1976: 504). وهو مفهوم يبدو أنه يُؤدّي إلى الانشغال بحلِّ "النُّظُم الرمزية".

والفكرة القائلة إن العملية الطقسية هي في الأساس رمزية، ولذا فإنها مسألة توصيلٍ لرسائل غدت مُعتقداً مركزياً من مُعتقدات علم الأنثروبولوجيا، سواءٌ في بريطانيا أو الولايات المتَّحدة. وقد وضع واغنر هذه الفكرة على النحو الآتي:

> إن كانت الطُّقُوس في تعريفها المعتاد هي ما وصفته مَيري دغلس بأنه "نظام رمزي محصور"...فإن على عالم الأنثروبولوجيا اكتشاف معانيه. ولكن ما الذي وُضِعَ في هذا النظام الرمزي ولماذا؟ وما هي طبيعة هذا النظام الرمزي؟ ولماذا وُضِعَ على هذا النحو؟ تتَّصل هذه الأسئلة بدور الرُّمُوز من حيث علاقاتها داخل الثقافة التي تدرس وما تفعله الطُّقُوس بوصفها اتّصالاً أو مجموعة من التعليمات، أو أيّ شيء آخر. (1984: 143)

ثمَّة ههنا أصداءٌ من تقسيم أوستن (1962) للخطاب(*) إلى قول وتعبير وتأثير، رغم أن واغنر لا يشير إلى أوستن. وتَفْصِلُ طُرُقُ التناول هذه ـ على غِرار مُعالجة أوستن لمعاني الأقوال المعتادة ووظائفها ـ المعاني (العامَّة/العلنية) للطُّقُوس عن المعاني (الخاصة/غير العلنية) لمشاعر القائمين بها ومقاصدهم. وهكذا فإن

> الطُّقُوس بوصفها سلوكاً تقليدياً لا يُرادُ منها التعبير عن المقاصد أو العواطف أو الحالات الذهنية للأفراد بطريقة مُباشرة، عفوية، "طبيعية". والتوسُّع

(*) يقسم أوستن الخطاب إلى ثلاثة أنواع هي: (1) locutionary، (2) illocutionary، (3) perlocutionary وتعريفاتها مع ترجماتها المقترحة هي على النحو الآتي حسب تسلسلها:
(1) القول: قولٌ ينقل معنى من دون الرجوع إلى القائل أو المُتلقّي.
(2) التعبير: قولٌ يُعبِّر فيه القائل عن شيءٍ في ذهنه نحو المُتلقّي كأن يحذِّر أو يرجو أو يقترح.
(3) التأثير: قول يُحدِثُ أثراً في المُتلقّي كأن يُقنعه أو يُخيفه أو يُسلّيه، إلخ.

الثقافي في النُّظُم الرمزية قِوامُه الابتعاد عن التعبيرات والمقاصد العفوية لأن العفوية والقصدية أمران عَرَضيّان، مُتقلِّبان، يخضعان للظروف، وقد يتَّصفان بالاضطراب والاختلال. (تامبايا 1979: 124)

وقد يبدو للوهلة الأولى أن هذه الأقوال الأنثروبولوجية تتعارض مع أقوال تيرْنَر، ولكنها لا تتعارض. فهي لا تُنكر أن الطُّقُوس قد تُؤثِّر في مقاصد المشاركين فيها وفي عواطفهم. ولكنها تُشير ضمناً إلى أن المعاني الثقافية للطُّقُوس لا تتأثر بهذه المقاصد والعواطف[2]. وكان إڤنز پرچرد قد قال قبل ذلك: "لن ينتج عن تصنيف علماء الأنثروبولوجيا للظواهر بالرجوع إلى العواطف التي يقال إنها تُرافقها إلّا الفوضى لأن هذه الحالات العاطفية، على فرض وجودها، لا بدّ أنها تختلف من فرد إلى آخر، بل تختلف في الفرد نفسه في مُناسبات مُختلفة، وفي مراحل مُختلفة من الطقس نفسه". (1965: 44).

تصبح الطُّقُوس في آراءٍ من هذا النوع موضوعاً لقراءة مُعيَّنة، كأنها نصوصٌ لها معانٍ صحيحةٌ يُمكن اكتشافها على يد الضَّليع ـ سواءٌ أكان من مُمارسي هذه الطُّقُوس أو من علماء الأنثروبولوجيا. فهذا غيرتْس يرى أن المُنتجات الثقافية والاجتماعية كُلَّها، وليس الأحداث الطقسية فقط، رموزٌ تحتاج للقراءة: "فالأفكار المطروحة، والألحان، والصِّيَغ، والخرائط، والصُّوَر ليست أموراً مثالية تستدعي التحديق فيها، بل نصوصٌ تطلب القراءة؛ وكذا هو الأمر بالنسبة للطُّقُوس والقصور والمُكتشفات التكنولوجية والتشكيلات الاجتماعيَّة" (1980: 135). ويُحوّل اختزالُ العالم هذا إلى نُصوصٍ مُتعدِّدةٍ مُتنوِّعةِ **الدافعَ** إلى ضربٍ من الاستعارة الأدبية.

كذلك أبدى العديد من الأنثروبولوجيين الفرنسيين اهتماماً بالطُّقُوس بوصفها وسيلةَ اتِّصالٍ تختلف عن غيرها من الوسائل، رغم أن اهتمام البنيويين انصبَّ على كيفية التوصيل دون ماهيَّته. فقد كتب ليڤي شتراوس Lévi-Strauss مثلاً: "كيف نُعرِّف الطُّقُوس إذن؟ يُمكننا أن نقول إنها تتكوَّن من كلماتٍ تُنطَق،

---

(2) قارن ما يقوله ليچ: "قد يكون لمشاركة الفرد في طقس من الطُّقُوس وظائفُ أخرى. وظيفةٌ تطهيرية سايكولوجية مثلاً. ولكن ذلك في نظري يقع خارج مجال عالم الأنثروبولوجيا الاجتماعية". (1954: 16، الحاشية رقم 27).

وحركاتٍ تُؤدَّى، وأشياء تُستخدَم بمعزلٍ عن أي تعليق أو شرح تستثيره أو تُخوِّلنا بقوله هذه الأشكال الثلاثة من أشكال الفعل" (1981: 671). وتظهر الطُّقُوس عند تعريفها على هذا النحو على هيئة شكل من أشكال الاتِّصال "يستخدِم نوعين من الإجراءات: التماثلَ والتَكرار" (672)[3]. ويعتمد سْمِث (1982) على ليفي شتراوس للتوسُّع في خصائص الطُّقُوس مثل استعمالها لعناصر تخلق بواسطتها وهماً قابلاً للتصديق (كما في حالة المسرح الغربي في القرون القليلة الماضية)، وفي تعيين حِقَب ومُناسبات لها مغزى كَوني[4]. أمّا سپيربر (1975، 1980)، فلم ينشغل بالطُّقُوس باعتبارها مُمارساتٍ رمزيةً قَدْرَ انشغاله بالرُّمُوز باعتبارها أنماطاً من التفكير[5].

لم أقصد من هذه الإحالات إلى الكُتّاب الأنثروبولوجيين، تقديم استعراض شاملٍ للنظريات الأنثروبولوجية الخاصَّة بالطُّقُوس. فكلُّ ما أردته منها أن أُشير إلى بعض الطُّرُقِ التي يختلف تناولي للطُّقُوس عن تناولهم لها. ولربما كان أهم اختلاف بيني وبينهم، أنني أشكُّ في الطُّقُوس موضوعاً لنظرية عامَّة. ومع أنني أُسلِّم بأن الخطاب الاتِّصالي يدخل في تعلُّم الطُّقُوس وأدائها والتعليق عليها، فإنني أرفض الفكرة القائلة إن الطُّقُوس بحدِّ ذاتها تتضمَّن في داخلها معانيَ خاصَّة تُوصلها للناس. وسأقدِّم فيما يأتي تحليلاً تاريخيّاً مُحدَّداً لطُقُوس الرَّهبنة بوصفها مُمارساتٍ تُؤدّي إلى الضَّبط. وسيجري تحليل طُقُوس الرهبنة من حيث صلتُها

(3) وهذه الإجراءات توجد أيضاً في طُرُقِ الإثبات التي تعتمد على الإحصاءات.

(4) يبدو أن سْمِث يعود في هذا الأمر إلى مذهبين أنثروبولوجيين قديمين يرتبط أحدهما بتايلر وفْرَيزر (الطُّقُوس تُعبِّر عن المُعتقدات الدينية السحرية وتُعيد تمثيلها)، ويتَّصل ثانيهما بڤان غنب (الطُّقُوس تدلُّ على الأزمنة والأمكنة والأدوار، وتُنظِّم عملية الانتقال ضمن كُلٍّ منها). وقد قدَّم عددٌ من الأنثروبولوجيين حُججاً مُقْنِعَةً ضدّ تعريف الطُّقُوس بوصفها "مُعتقدات سحرية". انظر: لينهارت 1960 حيث تجد بحثاً مُرهفاً لهذه القضية في سياق ثقافةٍ معيَّنة. ومن الأمور الأخرى التي لا تقلُّ إشكالية عن هذه، تصوُّر سْمِث التايلري الجديد للطُّقُوس على أنها تُمثِّل مُناسبةً خاصَّة يُقْصَدُ منها خلق الوهم الذي يكشف المحجوب ويُخفي ما يجعل الوهم مُمكناً، ولكنه مع ذلك يطلب من المشاهدين "أن يحملوا الطُّقُوس على محمل الجدِّ، ولكن بشرط ألّا يُفرطوا في الجدّ". (106). ألا يقترب هذا الوصف اقتراباً غير مُريح من المسرح الغربي الحديث؟

(5) يقدِّم تورن (1983) دراسة نقدية لسپيربر.

ببرامج وُضِعَتْ لتشكيل النزعة الأخلاقية وإصلاحها (أي لتنظيم المُمارسات الجسمانية واللغوية التي تُشكِّل الذات المسيحيَّة الفاضلة)، لا سيما نزعة الطاعة الصادقة. ففي هذه البرامج ـ كما سنرى ـ لا تنفصل معاني الأفعال التقليدية عن مشاعر فاعليها ومقاصدهم انفصالاً حادّاً ـ لا بل إن اتصال بعضها ببعضها الآخر هو الأمر الأساسي في هذه البرامج[6]. أما الأنثروبولوجيُّون الذين يرون أن الطُّقُوس قادرة على التشكيل الأخلاقي، فإن هذه العلاقة المتبادلة كثيراً ما بدت لهم إشكالية[7]. وقد يُمكن التعبير عن المُشكلة التي لم تلقَ، من وجهة نظري، ما تستحقُّه من الاهتمام على النحو الآتي: على الرغم من اعتماد تشكيل

---

(6) يتناول كولنغوود (1938) هذه العلاقة المُتبادلة من حيث صلتُها بفكرته الخاصة باللغة: فهو يقول إن اللغة بأوسع معانيها "هي التعبير الجسماني عن العاطفة التي يُهيمن عليها الفكر بصفته وعياً بدائياً [من الناحية المنطقية]" (235). ولم تكن اللغة المنطوقة هي النوع الوحيد من اللغة ولا "أشدّ الأنواع تطوُّراً"؛ فقد كان ثَمّة عددٌ من "اللغات" (السمعية، والبصرية، والإيمائية. وكان ثَمّة في كُلٍّ من هذه الأنواع أنواع فرعية أخرى) يناسب كُلٌّ منها الشيء الذي يُراد تصوُّره: "فالتعبير عن عاطفة ما ليس لباساً فُصِّل ليكسو عاطفة موجودة تنتظر الاكتساء، بل هو فعلٌ لا يُمكن من دونه أن توجد العاطفة. فإن أزلتَ اللغة أزلتَ ما تُعبِّر عنه اللغة" (244). وليس من الضروري أن يكون التعبير لفظيّاً. إذ يرى كولنغوود أن المشاعر (أو الأحاسيس) يُمكن أن توجد بلا لغة، ولكن لا يُمكن أن توجد لغة من دون مشاعر (أو عواطف). وما يُعطي المشاعر صفة الديمومة ويجعلها قابلة للاستعادة عند الحاجة، هو أن الفكر في اللغة يُنظِّم هذه المشاعر، ويُحيلها إلى موضوعات، ويُعدِّلها ويُسيطر عليها (206-211). وهكذا، فإنه يرى في آخر الأمر أن وجود مُفردات تُعبِّر عن مشاعر شرطٌ مسبقٌ لوجود المشاعر، وأن هذه المشاعر قابلة للتعلُّم والتنمية بالخطاب.

(7) يرى ليفْت في مقالة تدلُّ على الأناة وإمعان النظر أن الأنثروبولوجيين وضعوا نماذج ضيِّقة الأفق جدّاً تنحاز إلى جانبٍ واحد في سعيهم لفهم طُرُق التعبير عن العواطف في الثقافات الأخرى. ويرى "أن النظريات الرئيسة كلَّها تفترض فيما يبدو أن ثَمّة انقطاعاً بين المستوى الثقافي (بمعنى الأنماط المختلفة عن غيرها، الموجودة في جماعة إنسانية مُعيَّنة) والمستوى البيولوجي (بمعنى الشيء الكوني العام الموجود في الجسم الإنساني الفرد). فهناك من الأنثروبولوجيين من يُعرِّف العواطف على أنها في جوهرها فردية، جسمانية، بيولوجية، ولذا فإنها خاصَّة وكونية؛ وهناك منهم من يراها في جوهرها ثقافية، ولذا فإنها مشتركة، عامَّة، وتختلف من ثقافة إلى أخرى" (1986: 4). ولكن لا تتضمَّن أيٌّ من هاتين النظرتين تفحُّصاً مُنظَّماً لكيفية اعتماد إنتاج السلوك واللغة المُناسبين على التنظيمات المختلفة للعواطف داخل الذات.

العواطف الأخلاقية على واسطة دلالية، فإننا لا نستطيع قراءة التشكيل من نظامٍ مُعتَمَدٍ للدلالات قابلٍ للوصف والتعيين بصفته ظاهرة سيميوطيقية مُختلفة عن سواها. فالقراءة نتاجُ نظامٍ اجتماعيٍّ، والنُّصوص أو الرُّموز أو الطُّقوس المُراد قراءتها نِتاجُ مجموعاتٍ من البشر تُؤدّي هذه الطُّقوس، وتخضع لقواعد الضَّبط المطلوبة، وتتبادل الحديث بطُرُقٍ مُحدَّدةٍ تاريخياً[8].

يستهدف نظام الرَّهبنة الذي يفرض أداء الطُّقوس تشكيل النزعات المسيحيَّة وإصلاحها. وأهمُّ هذه النزعات إرادة الطاعة لِما يُعْتَقَدُ أنه الحقيقة، ومن ثمَّ لمن هم حُماة تلك الحقيقة. ويُعتبر تحقيق تلك النزعة تحقيقاً لفضيلة إذلال الذات المسيحيَّة. لذا فإنني أتحدَّث عن الطُّقوس من حيث صلتها بالقوَّة، ولكنني أختلف بذلك عن الأنثروبولوجيين الذين تناولوا موضوع القوَّة تناولاً مُباشراً.

فقد اعتُبرت "طُقُوس التمرد" التي تحدَّث عنها غلوكْمَن (1954) في مقالة شهيرة له شكلاً من أشكال التطهير، أو وسيلةً احتفاليةً لتفريغ التوتُّر عن طريق استدعاء العواطف التي تُهدِّد النظام السياسي التراتبي والتعبير عنها[9].

وبعد عقدين من الزمان، وصف بلوك (1974، 1975) الطُّقُوس بأنها تواصلٌ محصورٌ، نوعٌ من الأسلوب البلاغيِّ الذي يضع المشاركين في مواضع

(8) قال بارت (1977) في معرض تمييزه بين النصِّ والعمل إن "النصَّ لا يُمكن أن يجرَّب إلّا في فعل الإنتاج" (157) وإن "النصَّ يطلب من القارئ أن يلغي المسافة بين الكتابة والقراءة (أو أن يقلّلها على الأقلّ)، وألّا يحاول القارئ إدخال نفسه في العمل بل أن يربط الكتابة والقراءة معاً بحيث يغدوان فعلاً واحداً ذا دلالة" (162). ولقد تكون ملاحظاتٌ كهذه عن عملية الدلالة مفيدة في إيضاح عملية تركيب الدلالات، ولكنَّ ما تخفيه هو درجة اعتماد هذه العملية على الضبط الاجتماعي. فالمشاركون يقرأون ويكتبون الطُّقُوس المفروضة في نظام الرَّهبنة، وما يتعلَّمونه يجري تقييمه باستمرار بالرجوع إلى نموذج معتَمَد يُعدُّ هو المثال. وأما مسألة الحدّ الذي تبقى فيه عملية القراءة والكتابة ضمن مستوى المُحاكاة لفائدة المشاهدين والحدّ الذي تخدم فيه هدف تنظيم أفكار المشاركين ومشاعرهم أنفسهم فمسألة تخضع إلى الاختبار التجريبي.

(9) من بين من انتقدوا فكرة غلوكْمَن الخاصة بطُقُوس التمرُّد نوربك (1963) وبيدامان (1966)، ورِغبي (1968)، وسْمِث (1982)، وقد عبَّروا جميعُهم عن اختلافهم مع تفسير غلوكْمَن للمعاني الرمزية للطُّقُوس التي حلَّلها.

ثانوية وأخرى رئيسية[10]. فقد قال: "رأينا في حالة الخطابة السياسية أن علامة السلطة التقليدية وأداتها كانت هي صيغة الرسالة الرسمية، وأن هذا الاتجاه نحو التعبير الرسمي يصل أقصى حدوده في الطُّقُوس الدينيَّة" (1974: 77). أما پين فقد جاء بأطروحة تأخذ بعض الاختلافات في الحسبان:

> ينظر الناس إلى السياسة على أنها تُقدِّم أفكاراً للمُناقشة [بسبب ما فيها من نزعة قوية للتفاوض]. وهناك على المستوى النظري العام تكامُلٌ بين الفعل الرمزي والفعل البراغماتي في أيِّ مهمَّة من المُهمّات، **والكلام الذي يُؤدّي فيه المتكلّم دوراً هو بالنسبة للكلام الذي يعرض أفكاراً للمُناقشة كالفعل الرمزي بالنسبة للفعل البراغماتي**. ولذا، فإن البلاغة تنتمي إلى الجانب الرمزي من السياسة. ومن المعروف أن النُّظُم الرمزية تُقلِّل إحساس الناس بوجود خيارات مُتعدِّدة. ولكن يجب أن يكون مُمكناً، بالإصغاء إلى الضوابط المفروضة على العلاقات "الكلامية" بين الساسة وجماهير الناس، أن نجد تفسيراً مُسَبَّباً يُبيِّن كيفية نشوء هيمنة الشكل الأدائي. (9-10؛ التأكيد من عندي).

على السياسي أن يُقنع جمهوره بما يقول پين؛ فهو لا يستطيع الركون إلى أن قوَّته أمر مفروغ منه. وقد يتحقَّق الإقناع بالكلام الرمزي أو بالفعل الرمزي (في مقابل الكلام الصريح والفعل الذي ليس من ورائه غاية)، وهذا هو الذي يُفسِّر الشبه بين البلاغة والطُّقُوس، ويفسِّر دور البلاغة في ما يعتبره پين "تحويل السياسة إلى طُقُوس". ونحن "نرى في الطُّقُوس أفعالاً رمزية وتسويغاً لِما فعلناه

---

(10) لا يتَّفق منتقدو فكرة بلوك من أمثال بيرلنغ (1977) وويربْنر (1977) وإرڤين (1979) مع التصلُّب الذي يعزوه بلوك للخطابة التقليدية. فالحكم بأن أداءً مُعيَّناً أداءٌ "رسمي" أو "غير رسمي"، أو أنه "أصيل" أو "مقلد"، أو أنه "يفرض المعاني فرضاً" على المُستمعين أو "يكتشفه معهم اكتشافاً"، مسألةٌ يُقرِّرها على أحد المستويات التجريبُ العمليّ. ولست أعلم عن ناقد يشكِّك في الفائدة النظرية لوضع الأشكال المختلفة (موسيقى، رقص، طُقُوس، خطابة) على مقياس واحد يقيس "القدرة التعبيرية"، كما لو أنها يُمكن إحلال أحدها محلّ الآخر. والإغراء الداعي لحشر المُمارسات الاجتماعية المختلفة تحت صنفٍ أساسي واحد، ولقياسها جميعاً بالمقياس نفسه، إغراء دائم الوجود في علم الأنثروبولوجيا . وما أكثر من يخضعون له! والظاهر أن بلوك الذي تلقّى تدريبه الأكاديمي في الاقتصاد السياسي، وغيرتْس الذي تلقّى تدريبه الأكاديمي في الأنثروبولوجيا الرمزية، شغلهما المشروع نفسه.

أو يجب علينا فعله" (21-22) في المُناسبات السياسية الخاصة عندما تكون القِيَم مشتركة بيننا. وهكذا، نجد أن پين أقرب إلى الخطاب المُوجَّه إلى الجماهير بينما يُقدِّم لنا بلوك تصوُّراً للقوّة التسلّطية التي تمارس من خلال الخطاب(11).

أولى غيرتْس اهتماماً أكبر بالرمز بوصفه شكلاً لمشهد من اهتمامه بالرمز بوصفه واسطة للإقناع. فهو يقول إن الطُّقُوس المَلَكيَّة لدى سكّان جزيرة بالي [في سنغافورة] شكَّلت "مسرحاً ميتافيزيقيّاً: مسرحاً صُمِّمَ للتعبير عن وجهة نظرٍ في الطبيعة النهائية للواقع ولتحوير ظروف الحياة القائمة لكي تنسجم في الوقت نفسه مع ذلك الواقع؛ أي مسرحاً يعرض الوجود من حيث هو وجود ويجعله يحدث بعرضه له - يجعله موجوداً فعلاً" (104). والعرض الاحتفالي للقوَّة التراتبية من وجهة نظر غيرتْس يجعلها مُساويةً لتحقُّقها الاجتماعي(12):

(11) تماثل الإشارة إلى الكلام الذي يُؤدّي فيه المتكلّم دوراً والكلام الذي يعرض فيه أفكاراً ما يدعوه أوستن (الذي يستشهد به پين في إحدى حواشيه) بالكلام الـ performative [أي الذي يُؤدّي دوراً] والـ constative [أي الذي يعرض أفكاراً أو أخباراً] - وهو تمييز نقضه أوستن نفسه فيما بعد في مُحاجَّة طويلة كُتبت بعناية (انظر: الملخَّص في أوستن 1962 : 91). وقد استندت كُلُّ أعمال أوستن التي كتبها فيما بعد، إلى رفض الفرضية القائلة إن هُناك نوعين أساسيين من الكلام. ويُعبِّر پين عمّا يدعوه بالاختلاف العميق مع بلوك (الذي يعتبر هو أيضاً البلاغة السياسية بلاغة أدائية بالمعنى الذي نجده عند پين)، وهو اختلاف "يصل حتّى إلى الموقف المعرفي للعالم الاجتماعي: هل هو شيء "معطى" أم هو شيء يُكتَشَف؟ إن الصعوبة الرئيسة تنشأ من الطريقة التي يربط فيها بلوك تحويل الكلام إلى الشكل الرسمي مع غياب التفاعل بين المتكلِّم والجمهور. فبلوك يرى الإجبار حيث نرى الإقناع. وبينما هو يرى تحويل الكلام إلى الشكل الرسمي على أنه أمر "معطى". ولذا، فإنه يُقيِّد المُتكلِّم، فإننا نرى أنه نتيجة للتفنُّن البلاغي والحِنكة السياسية التي تُؤدّي إلى تقييد الجمهور. وهذا يعني أن السياسيَّ يسعى لأن يجعل الجمهور يرى العالم كما يُفسِّره هو في خُطبه" (پين Paine 1981: 2-3). لكن هذا ليس اختلافاً معرفيّاً بطبيعة الحال (فالإپستيمولوجيا تتصل بأُسس المعرفة وليس بكون القيود أو محاولات الاكتشاف هي أساس عالمنا السياسي)، ولا هو بالاختلاف العميق. ذلك أن مسألة ما إذا كان المُتكلِّم (كما عند بلوك) أو الجمهور (كما عند پين) مُقيَّداً، هي بهذا المعنى مسألة تجريبية. ولكن ما الذي نفهمه من التقييد؟ هل تختلف تهديدات المُتكلِّم التي تُقنع الجمهور بأن "يرى العالم من خلال تفسيره له" عن التقييد؟ هل يتعارض التقييد تماماً مع فكرة الاستكشاف؟ إن پين لا يتفحَّص هذه المسائل المفاهيمية.

(12) تعود الذاكرة هنا إلى المسرح السياسي في عصر النهضة. فقد لاحظ مُؤرِّخُ المسرحيات التنكّرية =

صوَّر الملكُ الرمزُ، وهو المركز المثالي داخل المركز المثالي، لرعاياه ما صوَّره لنفسه: جمال الألوهيَّة المطمئن. والتخلّي عن ذلك يعني أن كُلَّ شيء يصبح خِداعاً، أشبه بيد ستاينبرغ وهي ترسم نفسها. ولكن بما أن الخيال عند سكان جزيرة بالي لم يكن ضرباً من الاستغراق في الأوهام أو من التوهّم الفكري، بل ضرب من إدراك الأشياء أو تمثيلها أو جعلها حقيقية، فإنه لم يبدُ لهم كذلك. فالقدرة على التصوُّر تعني القدرة على الرؤية، والقدرة على الرؤية تعني القدرة على المُحاكاة، والقدرة على المُحاكاة تعني القدرة على التجسيد (130).

أُحاول في تحليلي لطُقُوس الرَّهبنة أن أبيِّن أن الملاحظة والمُحاكاة لم تكونا كافيتين، على أهمِّيَّتهما، لكي تعمل القوَّة عملها على نحوٍ فعّال. إذ لا تكفي القدرة على التخيُّل والإدراك والمُحاكاة ـ وهي قدرة موجودة عند الجميع بدرجةٍ أو بأخرى ـ لتشكيل النزعات الأخلاقية (أو الفضائل المسيحيَّة) وإحداث التحوُّلات فيها. فقد احتاجت هذه القدرة إلى برنامجٍ معيَّنٍ من مُمارسات الضَّبْط. ولم تُطلق الطُّقُوسُ التي فرضها ذلك النظام [الرهبانيّ] عاطفةً ذات طبيعةٍ شاملةٍ فقط، بل عملت على تشكيل عواطف مُعيَّنة (كالرغبة [*cupiditas/caritas*]*،

= التي كانت تُمثَّل في البلاط (أورغل 1975) أن التمثيل في ذلك العصر لم يكن مُجرَّد تصوير، بل كان نوعاً من الخطابة. ولم يكن المشاركون في المسرحيات التنكّرية مُمثّلين أو متقمِّصين، بل كانوا سادة وسيدات يدعمون وجهة النظر الأرستقراطية نحو العالم ويجعلونها المثال. يقول أورغل: "تعرض المسرحية التنكّرية انتصار الطبقة الأرستقراطية. ويقع في مركزها الاعتقاد بالتراتبية والثقة بقوة المثال. وهي من الناحية الفلسفية أفلاطونية ومكيافلية في الوقت نفسه: أفلاطونية لأنها تُقدِّم صُوَراً للخير الذي يسعى المشاركون للوصول إليه، ومكيافلية لأن صُوَرها المثالية يُقصَد منها تسويغ القوّة التي تحتفل بها. والمسرحية التنكّرية نوع أدبي عكسُ الهجاء. وهي تُعلِّم بالمدح، بخلق أدوار بطولية يُؤدّيها القائد. أما الخيال الديمقراطي فلا يرى في هذا النشاط سوى النفاق، ولكن التُّهمة في غير محلِّها، وتحجب عنا الكثير مما هو مُهمٌّ في جميع فنون عصر النهضة. فقد كان ذلك العصر يؤمن بقوة الفن ـ بقدرته على الإقناع وعلى تغيير الأشياء والمحافظة عليها ـ وليس بالإمكان تجاهل المسرحيات التنكرية بحُجَّة أنها نفاق مثلما لا يُمكن تجاهل الطفيليين" (40). على أن أورغل يُوضِّح تماماً أن ما عرضته المسرحيات التنكرية لم يكن مساوياً لِما حصلت المَلَكيَّة عليه ـ كما تثبت المأساة التي حصلت للملك چارلز الأوَّل Charles I.

(*) شرح المؤلِّف مفهوم الرغبة بكلمتين لاتينيتين تبدوان متناقضتين في الظاهر هما cupiditas و caritas. والكلمة الأولى هي المقابل اللاتيني لكلمة lust الإنغليزية التي تدلُّ على =

وإذلال الذات [*humilitas*]، والندم [*contritio*]) وعلى إعادة تنظيمها ـ تلك العواطف التي اعتمدت عليها الفضيلة المسيحيَّة المركزية، وهي فضيلة طاعة اللّه. ولا بدَّ من التأكيد على هذه النقطة لأن العواطف التي ذُكرت هنا ليست مشاعر إنسانية عامة، وليست "دوافع وعواطف قويَّة ترتبط بالفسلجة البشرية"، كتلك التي أشار إليها الاقتباس الذي أخذناه عن تيرْنر. بل هي عواطف مُعيّنة تاريخيّاً شُكِّلت داخليّاً، وترتبط كُلٌّ منها بالأخرى بطُرُقٍ مُحدَّدة تاريخيّاً. وهي أيضاً نتاج إجراءات تتصل بالقوّة، وليست مُجرَّد قراءات لرُمُوز.

كان الكلام والسلوك الرسميّان بطبيعتهما مظهرين من مظاهر الطُّقُوس كما قال بلوك، شأنه في ذلك شأن معظم الأنثروبولوجيين. ولكن كان من المعروف أن تعلُّم الأشكال الصحيحة في برنامج الرَّهبنة أمر مهمٌّ لأنه كان ضروريّاً للتنمية المُنضبطة للذات. ولم يكن ازدياد الصفة الرسمية يعني ازدياد الخضوع: بل على العكس، كان قليلو الدُّرْبة في اتِّباع الأشكال المفروضة، يُوضعون تحت إمرة من هم أكثر دُرْبةً. وكما سنرى، فإن الذين كانوا يُستبعدون من الضبط الشعائري في مُجتمع القرون الوسطى المسيحي، هم الذين أُخضِعوا للاستغلال الماديّ المستمرّ ـ كالفلاحين والإخوة الذين لم يدخلوا سلك الكهنوت.

أخيراً، لم يكن رئيس الدِّيْر يُجبر الرهبان الذين وجَّه الخطاب إليهم في خُطبه الدينية، ولم يتفاوض معهم. ذلك أن خطابه الشعائري أدّى دوراً معقَّداً في إعادة تشكيل الذات لذواتٍ دينية متناقضة. والهدف الرئيس من ذلك التحوُّل، كان تنمية الفضيلة المسيحيَّة التي هي الطاعة الطوعية، وهي عملية لم "تختزل إدراك الناس للخيارات المُتاحة" (پين)، بل كانت على معرفة بالأساس الذي اتُّخِذت الاختيارات بناءً عليه.

وعلى الرغم من كُلِّ هذه التحفُّظات، فإن الحقيقة هي أن البحث الأنثروبولوجي الذي يتناول ما يُدعى بالطُّقُوس في ثقافات معيَّنة قد زوّدنا بنظرات

= الشهوة، والثانية هي الأصل اللاتيني لكلمة charity الإنغليزية التي قد تكون أفضل ترجمة لها هي كلمة "الإحسان" بالمعنى الشامل. ومن الواضح أن الشهوة تجعل الذات هدف الرغبة، وأن الإحسان يجعل الآخر هدفاً لها. ويبدو أن هذا هو ما قصده المؤلّف من مفهوم التحوُّلات الذي تحدَّث عنه.

ثاقبة كثيرة. ولا يجوز لأيّ مُؤرِّخٍ يسعى لفهم الطُّقُوس المسيحيَّة أن يتجاهلها. والتحليل الذي أُقدِّمه هنا، تحليلٌ جزئيٌّ لا يدَّعي أنه حَسَمَ القول في الموضوع. ولكنه تحليل دافِعُه الاعتقادُ بأن الفهم الأكمل للصلات بين الأيديولوجيَّة الدينية والقوَّة السياسية، يحتاج إلى مقابلة مستمرّة بين النصوص الأنثروبولوجية والنصوص التاريخية.

مفهوم القرون الوسطى للضَّبْط

أبدأُ بعرضٍ تاريخيٍّ سريع لمفهوم الـ *disciplina* في القرون الوسطى، وهو مفهوم سيُساعد على تحديد الأبعاد الأساسية للقوَّة التي مورست في الأديرة. وقد كان المفهوم المسيحي للضَّبْط في القرون الوسطى مفهوماً مُعقَّداً يحتوي على أفكارٍ ورثها العصر من العالم القديم، سواءٌ منه الوثني أو المسيحي. (لوكليرْك 1957). وقد تعرَّف الرهبان على هذا التراث عبر كتابات آباء الكنيسة القدماء، وهي كتابات كانت تُقرأُ يوميّاً على سكان الدَّير المُنعزلين عن العالم.

وكان مفهوم الـ *disciplina* يُطلق في اللاتينية الكلاسيكية في حقول الحرب والسياسة والحياة العائلية. وكانت الكلمة تدلُّ في مجال الحرب على القواعد والإجراءات الضرورية لفن الحرب، ولذا فإنه شمل العناصر الاستراتيجية الضرورية لهزيمة الأعداء. أما في السياسة فقد تضمَّن المفهوم النظام في الحياة العامة، ومن ثَمَّ الحُكم الجيِّد، وهو ما تأكَّد منه الرقيب في العهد الجمهوري، ثم الإمبراطور فيما بعد. وأما في الحياة العائلية، فقد شمل المفهوم كُلَّ الفضائل والواجبات المُتوقَّعة من كُلِّ عضو من أعضاء العائلة لضمان خيرها العام. وقد تضمَّن ذلك طاعة الأب الذي أُعطي السلطة بموجب قانون السلطة الأبوية *patria potestas*، ولكنه تضمَّن أيضاً الحشمة والإخلاص والاقتصاد في المصروفات، وغير ذلك من الأمور التي نظَّمت دور كُلِّ فردٍ من أفراد العائلة.

وكلمة *disciplina* في الكتاب المقدَّس، هي الترجمة اللاتينية المعتادة للكلمة اليونانية *paideia*. وكان معنى *paideia* في العالم الهِلِّينيّ، تهذيب الشخص من النواحي الجسمانية والفكرية والأخلاقية. وقد استُخدمت في العهد القديم للتعبير عن فكرة مُختلفة عن التربية ـ عن التربية الإلٰهيَّة المُوجَّهة إلى شعبٍ بكامله وليس إلى الفرد، وهي تتحقَّق بالخضوع للشريعة الربّانية، لامتحاناته ولتوجيهات أنبيائه.

ومن هنا، فقد تضمَّن مفهوم الـ *paideia* ـ أو الـ *disciplina* ـ إيحاءً قويّاً بالتقريع والإصلاح والعقاب المفروض جرّاء الخطأ. أما في النصوص الشعائرية والكتابات التي كتبها آباء الكنيسة، فكثيراً ما استُخدمت الكلمة بصيغة الجمع لتدلَّ على طريقة في تعليم الفرد والمادَّة التي أُريدَ تعليمها، وهي مادَّة مصدرها الأخير هو اللّه من خلال من يُمثِّلونه. والمعنى العسكري للكلمة الكلاسيكية واضح أيضاً في النصوص التي تتحدَّث عن صراع المسيحي ضدّ الشيطان. ولكن هذا الصراع يختلف عن أيِّ صراعٍ عرفته العصور الكلاسيكية القديمة، لأن نتيجته معروفة سلفاً دائماً: إذ يكون النصر فيه دائماً للفضيلة، تلك الفضيلة التي يكتسبها المرء من رحمة اللّه. ولذا، فإن فكرة الانضباط بهذا السياق المسيحي لا علاقة لها بفكرة الاستراتيجية. فالاستراتيجية ليست معنيَّة بالثواب للفضيلة الأخلاقية، بل بحساب النتائج المُتوقَّعة. ويشمل مفهوم الـ *disciplina* عُموماً، كُلّ ما يفعله الأساقفة لحكم المؤمنين باسم الربّ. (انظر: براوْن 1967: 233-243)

أصبحت **قوانين** القِدِّيس بَنِدِكْتُس في أوائل العصور الوسطى، النصَّ المُعْتَمَد الوحيد لإدارة الأديرة وتنشئة أفرادها. ومع أن أكثرية المسيحيين عاشوا خارج الأديرة، فإن تنشئة الذات المسيحيَّة المُهذَّبة لم يكن مُمكناً إلّا داخلها. بل إن **القوانين** قسَّمت النُّسّاك إلى صنفين: صنفٍ (مقبولٍ) تدرَّج في درجات حياة الرَّهبنة في الدَّيْر؛ وصنفٍ (غير مقبول) لم يخضع لنظام الدَّيْر. وقد حُدِّدت حياة الرهبان المُنظَّمة بواجباتٍ مُختلفةٍ أهمُّها إنشاد الخدمة الإلٰهيَّة (*Opus Dei*)(*). ولمّا كانت حياة الرهبان تدور حول الأداء الروتيني للطُّقُوس الدينية، فإن التفاصيل التي تذكرها **القوانين** عن محتوياتها ومواقيتها لا تقلُّ عن التفاصيل المُتعلِّقة بأمور أخرى. ومن الصفات البارزة لـ **القوانين** أن الأداء الصحيح للطُّقُوس أهمُّ من كونه الهدفَ الرئيسَ لنشاط الرهبان: إنه أحدُ "أدواتِ" "الحرفة الروحية" للراهب، ولذا فإنه جزءٌ لا يتجزَّأ من عملية الضَّبْط.

يستخدم كتاب **القوانين** كلمة *disciplina* بعِدَّة معانٍ: منها النظام الجيِّد الذي

(*) المعنى الحرفي للعبارة اللاتينية هو "عمل الربّ". ولكنها تعني في المُصطلح الكاثوليكي مجموع الصلوات المُكوَّنة بالدرجة الأولى من المزامير والتراتيل المطلوب أداؤها يوميّاً، لا سيما في الأديرة.

ينبغي أن يُوجِدَه اتّباعُ **القوانين** في الدَّيْر، ومنها كتاب **القوانين** نفسه، ومنها شكل التصرُّف الصحيح، بما في ذلك الاتّجاهات الداخلية والخارجية. ولكن الكلمة تُشير أكثر ما تشير إلى العقوبات والإصلاحات المنصوص عليها (انظر: فْراي 1981). وهكذا نجد أن الضَّبط في **القوانين** يدلُّ على (أ) المعرفة المُستمدَّة من السماء والمُوجَّهة إليها، وهي مُجسَّدة في (ب) المُمارسة الجسمانية والروحانية داخل (ت) جماعة مُنظَّمة تحت (ث) إمرة رئيس الدَّير المُطْلَقة الذي من واجبه (ج) أن يتَّخذ الإجراءات اللازمة لتحقيق الفضائل المسيحيَّة (المعرفة المُستمدَّة من السماء مُمثَّلة في السلوك الإنساني).

تَرِدُ هذه المعاني المُختلفة والمتقاربُ بعضُها من بعضها الآخر في كتابات رهبان العصور الوسطى. إذ نجد مثلاً أن بيتر دي لا سِلْ كتب في رسالته المسمّاة *De disciplina claustrali* (**أي في تدريب الرهبان**)، وفيه يصف الحياة المسيحيَّة المنعزلة عن العالم، وهي الحياة التي شاعت بين الرهبان وأعضاء بعض جماعات الكهنوت. وطبقاً لهذا النص، فإن الانضباط الرسولي *apostolica disciplina* هو ما أراد الرُّسُل من جماعة المُتديِّنين أن يفعلوه باتِّباع مثالهم. أمّا أداء الطُّقُوس في الدَّيْر، فقِوامُه مُحاكاة طريقة الحياة التي اتّبعها المسيح. وكان الضَّبْط يعني للسِّسْترسيّين المعاني التي نجدها في كتابات الرهبان عُموماً، ولكنهم طبَّقوها على برنامجهم البَنِدِكْتي الخاصِّ بهم. وهكذا نجد أن برنار من كْليرڤو Saint Bernard of Clairvaux يستعمل الكلمة أحياناً ليشير إلى المذهب الذي شرحه المسيح نفسه للناس، وأحياناً لسلوك الراهب المُطيع. لكن كلمة *disciplina* عنت أيضاً كُلَّ الوصفات التي تضمن السلوك الحَسَن، لا سيما القواعد التي وصفها النظام السِّسْترسي (*ordo cisterciensis*)، ومنها المراسيم التي أصدرتها الاجتماعات العامة السنوية، التي تُعتَبر السلطة التشريعية العليا للجَماعة (انظر: نولز 1963: 654-661). وهذه المعاني بكاملها نجدها أيضاً في كتابات هيو من سَيْنْت فكتر، ولكن مع تشديد صريح على المعاني المذهبية لمفهوم الضَّبْط. وهكذا، فإننا نجد هيو يقول في *Eruditio didascalica* إن الضَّبْط "هو العِلْمُ العملي للحياة الفضلى التي تقوم على مبدأ إذلال الذات" (لوكليرك 1957: 1300).

لكن الرسالة التي كتبها هيو لتعليم التلاميذ الجُدُد، والتي وضع فيها أول نظرية متماسكة للحركات، وهي نظرية قريبة من مفهوم الضَّبْط تُهمُّنا أكثر في سياقنا الراهن. فالتلمذة وفقاً لهيو:

هي الطريق إلى النعيم: الفضيلة تُؤدّي إلى النعيم، ولكنّ الضَّبْط الذي يُفرَض على الجسد هو الذي يُشكِّل الفضيلة. والجسم والروح شيء واحد: والحركات المُضطربة للجسم تكشف للعِيان ما هو مُضطرب في داخل الروح. وبعكس ذلك يُمكن للضَّبط أن يفعل فعله في الروح من خلال الجسم ـ بطُرُقِ ارتداء الملابس، وبهيئة الجسم والحركة، وبالكلام وبآداب المائدة.

والحركة هي وضع الجسم المُناسب لكُلِّ فعلٍ واتِّجاه. وهي لا تعني الإشارة الفريدة بقَدْر ما تعني دبيب الحياة في كُلِّ جُزءٍ من أجزاء الجسم. وهي تظهر هيئة معروضة على عيون الآخرين.. تماماً مثلما تكون الروح في الداخل معروضة للنظرة الربّانيَّة (شْمِتْ Schmitt 1978: 9-10).

ويرى هيو أن الحركات الجسمانية يجب أن تخضع للنظام الذي يفرضه عليها الضَّبْط، رغم أن لها غايتها الخاصة بها. ولذا، فإن الحركات المُنضبطة ليست مُجرَّد حركات يقوم بها الجسم وتختلف من ثقافة إلى أخرى أو من حِقبة تاريخية إلى أخرى، بل هي أيضاً تنظيم سليم للنفس ـ للإدراك والمشاعر، وللرغبة والإرادة. وقد مكَّن هذا الفهم للضَّبط، الذي يدلُّ على وجود الفضيلة وعلى درجتها، مكَّن، هيو من المُضاهاة بين الجسم الإنساني والجماعات البشرية، وهي مُضاهاة لم تقتصر على حياة ساكني الأديرة، بل شملت النظام السياسي أيضاً، كما نرى عند كُتّابٍ آخرين من القرون الوسطى من أمثال جون من سالزبري. (انظر أُلْمان 1975: 121-124، وستروف 1984).

تنتمي الفكرة المسيحيَّة الخاصة بضبط الحياة في الأديرة، بعدِّ هذا الضبط قوَّةً ضرورية للتنسيق بين مُكوِّنات كيان عضوي مُتكامل، إلى لغة الواجب. فهي تفترض وجود نظام لتعلُّم كيفيَّة قضاء الحياة الفاضلة تحت سلطة القانون حيث يحتلُّ كُلُّ فرد مكانه الصحيح. ويُحدِّد النظام للتلاميذ ما عليهم أن يفعلوه، وكيف، وبأيِّ ترتيب، وعلى يد مَنْ. أما الانضباط السابق للمسيحية، عندما كان عُنصراً من عناصر الاستراتيجية العسكرية، فيختلف من حيث إن هدفه النهائي

جعل الخصم عاجزاً ضمن ظروف تفتقر إلى اليقين ويستحيل فيها الحساب الدقيق ـ هذا إن لم يكن الهدف الهزيمة الدائمة لذلك الخصم[13]. ولفكرة الفضيلة مكانٌ في كلا الوضعين، ولكنها تخضع في الفكر والعمل المسيحيَّين في القرون الوسطى للضَّبط الذي تفرضه الشريعة الربّانيَّة[14]. وهذا أحد الأسباب التي جعلت فضيلة إذلال الذات، فضيلة مركزية من الفضائل المسيحيَّة ـ وهي فضيلة لا يصحُّ وصفها بأنها صفة سلوكية بسيطة من صفات المكانة الاجتماعية الأدنى، بل هي حالة داخلية تُنمّى تدريجيّاً عن طريق الضَّبط والتزهُّد (انظر: الفصل الشهير بعنوان "إذلال الذات" في كتاب القوانين).

---

(13) شاع استخدام كلمة "استراتيجية" في الأبحاث الأنثروبولوجية المُتأخِّرة، ولكنَّها لا تدلُّ دائماً على المعنى العسكري الذي أستعمله هنا. إذ لا ترد الكلمة عند بوردو، وهو من أشدِّ من كتبوا عن هذا المُصطلح حصافة ورهافة، إلّا للمقابلة بين "الأهداف العملية" و"الأهداف النظرية". أي إنه يستعمل المُصطلح استعمالاً يدلُّ على وجود القواعد، كما في قوله: "إن ما دفعني للحديث عن استراتيجيات الزواج أو الاستخدامات الاجتماعية للقرابة بدلاً من قواعد القرابة هو الفجوة القائمة بين الأهداف النظرية للفهم النظري وبين الأهداف العملية للفهم العملي التي تتَّصل بالموضوع اتِّصالاً مباشراً...إن المسألة مسألة عدم إقامة أفعال الفاعلين الاجتماعيين على أساسٍ نظريٍّ يضعه المرء من أجل تفسير الأفعال" (لاميزون 1986: 111). وهذا المعنى ليس هو المعنى العسكري الذي كان أشهر شُرّاحه كلاوسفتس (1968). فالاستراتيجية عند كلاوسفتس لا تفترض وجود هدفٍ عمليٍّ فقط (ومُصطلح "نظام" الذي أستخدمه يفترض ذلك أيضاً)، بل تفترض وجود نوع مُعيَّن من الأهداف العملية؛ تتضمَّن إرادات مُتعارضة تكافح من أجل السيطرة على منطقة قد لا تكون واضحة الحدود دائماً، بواسطة قوّات قد لا تكون ثابتة على الدوام، وفي ظروف قد يصعب التنبُّؤ بتغيُّر أهمِّيّتها. ويحتاج هدفٌ مثل هذا فعلاً إلى فهمٍ نظريٍّ ومعرفةٍ بالقواعد، رغم أن ذلك ليس كل المطلوب.

(14) يقول أنسكوم في معرض الحديث عن المفهوم الأرسطي للفضيلة: "من الجدير بالذكر أن المفاهيم المُتعلِّقة بـ 'الواجب' و 'المطلوب' والحسِّ الأخلاقيّ بما 'ينبغي' عمله هي مُخلَّفات من مفهوم قانونيٍّ للأخلاق. وقد استُمدَّ المعنى الحديث لكلمة 'الأخلاق' بحدِّ ذاته في وقتٍ مُتأخِّر من هذه المُخلَّفات. ولسنا نجد أيّاً من هذه الأفكار عند أرسطو. والفكرة القائلة إن الأفعال الضرورية للانسجام مع العدالة والفضائل الأخرى، هي من مُتطلَّبات الشريعة الربّانيَّة كانت موجودة عند الرواقيين، ثم شاعت من خلال الديانة المسيحيَّة التي استمدَّت أفكارها الأخلاقية من التوراة" (1957: 78). وقد وصف ماكنتاير (1980) في تاريخه الرائع للأخلاق الغربية التحوُّلات التي أصابت مفهوم الفضيلة من العصور السابقة للمسيحية مروراً بالعصور التي تلتها.

إعادة تنظيم النفس

يُعبِّر مفهوم هيو من سَينْت فكتر القائل، إن الحركات والعبارات الشعائرية يتشكَّل منها الانضباط الجسماني الذي يقصد منه التنظيم الصحيح للروح، تعبيراً جيّداً عن الهدف الرئيس لنظام الرَّهبنة.

كان الوقوع في الخطيئة من وجهة نظر العقيدة المسيحيَّة في العصور الوسطى خطراً يُحدق بالروح على الدوام. ولذا، فإنه يستدعي صراعاً لا يتوقَّف أبداً. وكان من الواجب وقف حياة المسيحيِّ بكاملها على مُعالجة آثار الخطيئة الأصليّة المُفسِدة، ولإعادة الروح بعون العناية الإلٰهيَّة إلى ما كانت عليه بعد أن لحقها ما لحقها من الفساد والاضطراب بسبب الخطيئة الأصليّة. ولا ينحصر اهتمام المسيحي بالخطيئة الأصليّة فقط، بل بالخطيئة الفعلية ـ أي بمحاولة إشباع الرغبة الجامحة للغايات الدنيوية المُتأصِّلة في الجسد، تلك الرغبة التي دعاها لاهوتيُّو القرون الوسطى "الشهوة". وما دام الإنسان في حالة الخطيئة، فإنه في خطر مُميت، ولكن اللّه برحمته الواسعة جعل الخلاص مُمكناً. وهذا هو سبب إنشاء نظام الرَّهبنة، إذ إن أداء الواجبات المفروضة في ذلك النظام هو في نهاية الأمر محاولات لإصلاح النفس.

يتضمَّن عمل الإصلاح هذا التخلُّص من الرغبة الخاطئة، ولكن يجب ألّا يُنظَر إلى ذلك على أنه مُجرَّد إنكار ميكانيكي. فالنظام يدعو باستمرار إلى البناء المُنضبط للرغبات الفاضلة، أما ماذا يعني ذلك للرغبة المُحرَّمة ـ كيف يتوجَّب التعامل معها ـ فأمر يعتمد حالة التلميذ الشخصية الدقيقة. وقد وصف فوكو في إحدى مراحله الڤيبريَّة قبيل وفاته الزهد المسيحي بأنه تضحية بالنفس: "يُشير الزهد في المسيحيَّة دائماً إلى قَدْرٍ من التخلّي عن النفس والواقع، لأن النفس في معظم الوقت جزءٌ من ذلك الواقع الذي ينبغي التخلّي عنه للدخول في مستوى آخر من مستويات الواقع. وهذا التحرُّك للتخلّي عن النفس، هو ما يُميِّز الزهدَ المسيحيَّ" (1988: 35). غير أنني سأُقدِّم فيما يلي تصوُّراً مُختلفاً. وسأحاول أن أُبيِّن أن بلاغة التخلّي جزءٌ من تشكيلِ وظيفةٍ رقابيَّةٍ ذاتيَّة، ولذلك يجب ألّا يُنظَر إليها على أنها رفضٌ لنفسٍ (واقعيَّةٍ) كانت قد تَأَقْلَمَتْ مع المُجتمع.

ثَمَّة في صميم نظام الرَّهبنة عددٌ من النصوص التي تختلف من حيث

محتواها وقيمتها المرجعية، منها **قوانين** القِدِّيس بَنِدِكْتُس، والكتب التي تضمُّ وصفاً لتقاليد الدَّير وتُشكِّل ملحقات لكتاب **القوانين**، والكتاب المقدَّس، وكتابات آباء الكنيسة، وكُتب الصلوات والتراتيل، وغير ذلك. وتضمُّ هذه الطُّقُوس فيما بينها أقوالاً عامَّة عن طبيعة الحياة المسيحيَّة والغاية منها، كما تضمُّ تعليمات دقيقة عمّا يجب فعله، وكيف، ومتى، وأين، وعلى يد مَنْ. وهكذا، فإن النصوص المُبَرمجة تتصل بالطُّقُوس بطُرُق متنوعة ـ بالإلهام والتشجيع والفرض والتخويل والتسويغ. على أن النظام والأداء لا يقفان وحدهما في علاقة أحدهما بالآخر، إن شئنا الدقَّة. إذ تتصل بكُلٍّ منهما مُمارساتٌ وسيطةٌ وظيفتها تفسير النصوص المُبرمجة، تُطبِّق مبادئها وأنظمتها على إدارة سكّان الدَّير، وتُصدر الأحكام على الطُّقُوس المؤدّاة وتُقيِّمها، وتُعلِّم التلاميذ الجُدُد كيف يُنفِّذون النظام. ثم إن النصوص المُبرمجة لا تُنظِّم الطُّقُوس فقط كما لو أنها تسبق الطُّقُوس وتقف خارجها. فهي حرفيّاً جزء من الطُّقُوس: كلمات يُرتِّلها الرهبان، ويُلقونها، ويقرأونها، ويصغون إليها، ويتدبَّرون معانيها. ونستنتج من هذه الملاحظات الموجزة أمرين: الأول: هو أن الفرق بين النظام وأدائه ليس فرقاً بين شيئين مُتميِّزين تميُّزاً واضحاً. والثاني: أن الظاهرة التي أُريد وصفها ليست ظاهرة مسرحية، بالمعنى الذي اعتدنا عليه بكُلِّ ما يضمُّه من تقمُّص فنّيٍّ للشخصية. فلم يكن النظام يُؤَدَّى ليشاهده جمهور، بل لفائدة المُؤدّين الذين كانوا يتعلَّمون مُمارسة الفضائل المسيحيَّة وتنميتها، وإحلال الرغبات الفاضلة محلّ الرغبات المُحرَّمة، وليس للاستمتاع بجمالية التمثيل.

لربما كانت محاولة الأديرة لتنمية الرغبة الفاضلة على أوضحها في الوسائل الشعائرية التي طوَّرها برنار من كْليرڤو. وقد وصف لوكليرك (1979) هذه الوسائل بالتفصيل مؤخراً، وأنا أعتمد عليه بالدرجة الأولى في هذا القسم من حديثي عن الجانب الإبداعي لقوَّة الضَّبْط.

تنطلق دراسة لوكليرك من النَّمط المُتغيِّر الذي بُدئ باتِّباعِه في القرن الثاني عشر لاكتساب الأعضاء الجُدُد لسلك الرهبان. فقد كانت غالبية هؤلاء الأعضاء الجُدُد من البالغين، وكانوا في العادة من طبقة الفرسان النبلاء[15]. ولذلك كانوا

(15) كان معيار "فائدة" الشخص أو "مُناسبته" لموقعه الجديد أحد المعايير الأساسية لقبول =

ممَّن شارك على نحوٍ واسعٍ في المُجتمع غير الكنسي ـ على عكس معظم الأعضاء الجُدُد في الأديرة القديمة (بما في ذلك الدَّيْر الشهير في كْلوني) الذين قضوا حياتهم كُلَّها في الدَّير وترعرعوا فيه منذ نعومة أظفارهم[16]. وهذا يعني أن الرهبان الجُدُد كانوا قد جرَّبوا بأنفسهم متعة الجنس وعنف الفروسية قبل انضمامهم للحياة الدينية. وقد شكَّلت هذه التجارب حسبما يُبيِّن لوكليرك مُشكلة خاصة في التدريب الديني تختلف عن تلك التي وُوجِهتْ في تربية الأطفال تربية تُعِدُّهم لحياة الرَّهبنة. والأدلَّة المُتعلِّقة بكيفية مُعالجة برنار لهذه المُشكلة يُمكن استخلاصها من التحليل المتأنِّي لأعماله الصغرى، الذي من شأنه أن يظهر أنه حاول استغلال هذه التجارب الدنيوية الخطيرة، لا أن يكبتها. ومن المُمكن التمثيل على هذه الفكرة بالرجوع أوَّلاً إلى حديث لوكليرك عن الرغبة الجنسية.

يرى المسيحيون التقليديون أن الرغبة الحسِّيَّة (*cupiditas*) يجب أن يحلَّ محلَّها حبُّ اللّه (*caritas*) ـ ولكن كيف يتحقَّق ذلك؟ يقول لوكليرك:

> ما يُدهشنا أن برنار لا يفترض أن الحبَّ السّاعي للاتِّحاد باللّه يستبعد الحبَّ المُصاحب له السّاعي للاتّحاد بين البشر، ذلك الحب الذي يبقى ضمن دائرة ما يُسمّيه الإحسان، أو "الإحسان ضمن النظام". أما حبُّ الرهبان وغيرُه من أشكال الحب المسيحي فله طبيعة أخرى، ولكن هذا النوع من الحب يُمكن ـ بل يجب ـ دمجه بحب اللّه. وحبُّ الرهبان للّه يُمكن ـ بل يجب ـ التعبير عنه بصِيَغ من الحبِّ البشري. وهو حبٌّ يُمكنه أن يتَّخذ شكل الحبِّ البشريِّ أو أنْ يستعيده أو يُوفِّق بين صُوَره وصُوَر الحبِّ البشريِّ أو حتى بينه وبين ذكرى الحبِّ البشريِّ كما يتَّضح من حالة بعض الشباب الذين ترهبنوا. (23).

= الأعضاء الجُدُد في أديرة القرون الوسطى. وكان يُفهم ضمناً من هذا المعيار استبعاده لمن ينتمون إلى الطبقات الاجتماعية الدنيا ـ كالأقنان والعبيد والفلاحين ـ واليافعين والضعفاء. وقد أصبحت هذه السياسة التي أصبحت مبدأً عند السِّسْترسيّين وغيرهم من أتباع الرَّهبنات الجديدة مطلباً بابويّاً لكُلِّ الأديرة بدءاً من القرن الثالث عشر فصاعداً (لنج Lynch 1975: 428-431). وتتضح الأصول الطبقية للمُنتمين الجُدُد للأديرة من دراسة فكرة القداسة sanctity في القرون الوسطى التي أجراها واينستاين وبل (1982: الفصل السابع).

(16) انظر: ريشيه 1975 ومَكْلوكْلِن 1975 حول تربية الأطفال في أديرة القرون الوسطى غير السِّسْترسية.

ويُؤكِّد لوكليرك على توافق "حبِّ اللّه" و"حبِّ البشر" في نظام برنار، ولكن هذا التأكيد على التوافق يُؤدّي إلى طمس بعض الاختلافات المُهمَّة.

كانت كلمة *libido* اللاتينية تدلُّ في الأصل على معنى "اللذة، الرغبة، الشوق"، ومنها اشتقَّ المسيحيون الأوائل، عبر التراث الرواقي، معنى "الرغبة المُحرَّمة" ومعنى "الحبّ الشديد للبلاغة والمجد" ـ أي للتميُّز (تيرتليان). (وكان هذا المعنى الأخير الذي تحدَّث فيه سِسِرو Cicero عن اللبيدو بمعنى الرغبة في خير مُستقبلي في مقابل مُصطلح *laetitia* أو الاستمتاع بالخير الراهن). وبذا ارتبط أحد معنَيَي اللبيدو بمفهوم معياري للشريعة الربّانيَّة، بينما ارتبط المعنى الآخر بالفكرة الغائية الأقدم للفضيلة. والمعنى الأول يُعرِّف الرغبة في الوقت الحاضر بأنها القوَّة النابعة من الشهوة التي تدفع المسيحي لارتكاب المعصية، والتي يجب أن تُكبَح للحفاظ على الشرع. أما في المعنى الثاني، فإن الرغبة لا تظهر بوصفها شيئاً يُراد كبحه، بل بوصفها وسيلة لتحقيق التميُّز، باعتبارها شرطاً مسبقاً لتدريب النفس الفاضلة. ولذا فإن التمييز الرئيس ليس بين "حبِّ اللّه" و"حب البشر" بل بين الرغبة، وقد قيست بمقياس القانون السائد وبين الرغبة بوصفها الحافز على مُمارسة الفضيلة. والمعنى الأول هو بطبيعة الحال أساسيٌّ لكُلِّ توجُّهٍ مسيحي، وسأتناوله في القسم الأخير من هذا الفصل. أما هنا، فسأركِّز على المعنى الثاني كما يُستخدم في برنامج الضَّبْط الذي وضعه برنار لرهبانه الشباب. فقد وضع برنار أمام تلاميذه نموذجاً مُعتمداً للفضيلة طلب منهم أن يسعوا للوصول إليه على غِرار تقاليد الرَّهبنة السابقة، ولكنه سعى أيضاً لاستخدام الشهوة نفسها **مادَّةً لمُمارسة الفضيلة** ـ أو ما دعاه لاهوتيُّو القرون الوسطى *materia exercendae virtutis*(*).

من الواضح أن هذا التحوُّل تطلَّب براعة في اقتباس العبارات الكتابية، لتتشبَّع بالذكريات والرغبات اللذيذة التي تشكَّلت في الحياة الدنيوية السابقة اللذيذة ولتندمج بها. وكان ذلك بدوره معتمداً على طريقة السرد والتفسير الأليغورية(**)، وعلى تحريك السرد بواسطة الصُّوَر الكتابية، وهو نوع من الكتابة تتميّز به مسيحية

(*) ترجمة العبارة هي التي وردت بالخط الأسود الغليظ.

(**) الـ allegory نوع من الكتابة تفسَّر فيه الأحداث تفسيراً رمزيّاً.

القرون الوسطى[17]. وكانت معرفة هذه الصُّوَر اللفظية وطريقة فهمها المُعْتَمَدة

(17) كانت قراءة كتابات جون كسِّيانُس مفروضة على سكّان الأديرة. وقد ميَّز فيها بين مستويات أربعة من المعاني في الخطاب الكتابي. المستوى التاريخي historical، والأليغوري allegorical، والكشفيّ الصوفيّ anagogical، والأخلاقيّ والتهذيبيّ tropological. وقد كتب سمولي عن ذلك قائلاً: "أعطى [كسِّيانُس] مثالاً شغل خيال العصور الوسطى وأصبح مثالاً مُعتَمَداً: أورشليم، وفقاً للقراءة التاريخية، هي مدينة لليهود؛ وهي وفقاً للقراءة الأليغورية المسيحيَّة، كنيسة المسيح؛ وهي وفقاً للقراءة الكشفيّة الصوفيّة، مدينة اللّه السماوية **التي هي أمُّنا جميعاً** (رسالة بولس الرسول إلى أهل غَلاطِيَّة 4: 26)، وهي وفقاً للقراءة الأخلاقيّة التهذيبيّة، روح الإنسان التي يُهدِّدها اللّه أو يمدحها تحت هذا المُسمّى". (1964: 28). وينتقد سمولي استعمال القرون الوسطى المُضطرب، حيث يخلطون بين التاريخ والأليغوري والأخلاق فيجعلونها "تُشير إلى موضوع الكتاب المقدَّس وإلى طريقة شرحه" (88). غير أن ذلك لا يُشكِّل اضطراباً، بل هو التزام بالمبدأ القائل إن معنى النص يُواكب الخطاب الذي يُنتج ذلك المعنى. ولذا، فإن برنار عندما يُفسِّر **نشيد الأناشيد** في مواعظه، فإن رهبانه يسمعون معانيه الكتابية وليس تصوير برنار لهذه المعاني: والفرق بين الموضوع "الحقيقي" والطريقة "الأليغورية" للعرض، هو نِتاج نظرية معيَّنة للمعنى، وليس وجهاً من أوجه الحقيقة المُسلَّم بها تسليماً مسبقاً. [تختلف المُصطلحات المُستخدَمة في شرح هذه الفكرة من مصدرٍ لآخر، وأشهر الأمثلة ما يرد في رسالة كتبها دانتي لِكانْ غرانْد أراد فيها أن يشرح كيفيَّة قراءة **الكوميديا الإلهيَّة**. وهذه ترجمة عن اللغة الإنغليزية لِما يهمُّنا من الرسالة:

"لا بُدَّ لي من أجل التمكُّن من عرض ما سأعرضه عليك، أن أقول إن عليك أن تعرف أن معنى الكتاب ليس بسيطاً، بل هو مُتعدِّد. المعنى الأوّل هو ما يأتي من حرفية الكلام، والثاني هو ما تدلُّ عليه حرفية الكلام. والمستوى الأول هو ما يُدعى بالمعنى الحرفي، والثاني هو المعنى الأليغوري أو الأخلاقي أو الكُلّي. وهذا الأسلوب في الكتابة يُمكن التمثيل عليه على النحو الآتي: "عند خروج إسرائيل من مصر وبيت يعقوب من شعبٍ أعجم كان يهوذا مقدِسه وإسرائيل محلَّ سلطانه" (**المزمور الرابع عشر بعد المائة** [ترجمة ڤان دايك]). إن نظرنا إلى هذا الكلام من حيث معناه الحرفي، فإنه يُشير إلى خروج بني إسرائيل من مصر في أيام موسى. وإن نظرنا إليه من حيث معناه الأليغوري، فإنه يعني خلاصنا على يد المسيح؛ وإن نظرنا إليه من حيث معناه الأخلاقي، فإنه يعني تحوُّل الروح من حالة الصراع والبؤس بسبب الخطيئة إلى حالة النعمة؛ وأما إذا نظرنا إليه من حيث معناه الكُلّي، فإنه يعني انتقال الروح المُباركة من عبودية هذا الفساد إلى حرية المجد الأبدية. ومع أن هذه المعاني الغيبية تُدعى بأسماء مختلفة، فإنها عموماً يُمكن تسميتها بالمعاني الأليغورية لأنها تختلف عن المعنى الحرفي أو التاريخي. وكلمة allegory مأخوذة من كلمة alleon اليونانية، وهي تعني باللاتينية "الآخر" أو "المختلف"

ـ. الصيغة الإنغليزية التي اعتمدتُها موجودة في هذا الموقع:

http://ccat.sas.upenn.edu/jod/cangrande.english.html =

تُستمَدُّ بالدرجة الأولى من الأداء المنتظم للطُّقُوس، ومن القراءة الشخصية للكتاب المقدَّس، ومن المواعظ التي طوَّر برنار أسلوبها[18].

وهكذا نجد أن الأداء اليومي للطُّقُوس، وقراءة النصوص المقدَّسة بصوتٍ عالٍ والاستماع لها واستظهارها ـ بل سِلْسِلة الأنشطة التي تجري في الدير بكاملها ـ شكَّلت جزءاً من الظروف المادِّية لكي تُؤدّي مواعظ برنار عملها. فقد كانت المواعظ ذاتها طُقُوساً كما بيَّن لوكليرك في موضع آخر (1977: 206-220).

ولذا ينبغي ألّا يُنظر إلى طُقُوس الرَّهبنة في برنامج كليرڤو على أنها طُرُقٌ لكبت الطاقة النفسية الخطرة اجتماعياً، كما حاول بعض المُؤرِّخين أن يثبتوا بالرجوع إلى طُقُوس أتباع القِدِّيس بَنِدِكْتُس الأوائل (روزِنْوايْن 1971 على سبيل المثال). ولا ينبغي في الوقت نفسه أن يُفهم منها أنها تسعى لتلقين المُشاركين فيها قِيَماً جديدة ـ وهذه نقطة تردَّدت مرّات لا حصر لها في الكتابات الأنثروبولوجية (من أحدثها عهداً ما نجده في لافونتين 1985). أما استعراض لوكليرك للطُّقُوس في الأديرة فليس من السهل وصفه بأنه يدعم الرأي القائل بالتلقين، تلك العملية التي تَملأ رؤوس الأشخاص السلبيّين بمحتوى جديد. وبما أن طُقُوس الرهبنة كانت إما منطوقةً أو منطوقةً بمُصاحبة حركاتٍ معيَّنة (بالمعنى الذي نجده عند هيو من سَيْنْت ڤكتر)، فإن دور اللغة كان لا ينفصل عن أدائها. والكلام في هذا السياق ليس مُجرَّد وسيلة للتوصيل أو للتصوير التقليدي، وليس وسيلة من وسائل "السيطرة الاجتماعية". إن اللغة في هذا السياق عملية حِواريّة تتمكَّن النفس بواسطتها من صنع ذاتها على نحوٍ مُنظَّمٍ أو تعجز عن ذلك. وعندما تكون الطُّقُوس في المركز من تحوُّل أفكار ومشاعر وذكريات موجودة سابقاً، فإن التفاسير القائمة على عملية التكييف المنهجي تكون قاصرة ـ كما بيَّن ڤايغوتْسكي ([1934] 1962) قبل ما يزيد عن نصف القرن.

= وهناك تفصيل عن الموضوع في كتاب **تشريح النقد** لنورثرب فراي الذي صدرت ترجمتي له سنة 1991 عن مطبعة الجامعة الأردنية، ص 146-161. [المترجم]

(18) تناول إڤنز (1983) مواعظ برنار، لا سيما مواعظه المتَّصلة بـ **نشيد الأنشاد** (107-137). ومن شاء الحصول على استعراض عام لفن الوعظ باعتباره نوعاً بلاغيّاً من فنون القرون الوسطى، فلينظر كتاب ميرفي (1974: 296-335).

يجب أن نلاحظ أن برنار لم يكن يسعى من الناحية النظرية لتوجيه الرغبات (بمعنى إبقاء رهبانه جاهلين بما يحصل لهم)، بل لخلق مجالٍ أخلاقي تعمل فيه دوافع أخرى. وقد طوَّر لذلك نمطاً من الخطاب هو الحوار الشعائري لتسهيل نوع جديد من الحياة وتنظيمه. وقد جاءت مواعظه التي تشرح النصوص الكتابية شرحاً يُركن إليه بمفردات جديدة يستطيع الرهبان أنفسهم استعمالها لكي يُعيدوا وصف ذكرياتهم، أي لكي يتمكّنوا في النهاية من تشكيلها بحيث تتفق ومُتطلَّبات الحياة الجديدة[19]. وهذا الوصف الجديد للذكريات يعتمد على عملية طويلة مُعقَّدة. وفيها تساهم العناصر الآتي ذِكرُها في إنتاج وصفٍ أخلاقيٍّ يُعاد فيه تشكيلُ رغباتِ الراهبِ ومشاعرِه: (1) الواعظُ الثِّقَةُ والراهبُ المُخاطَب؛ (2) الراهبُ المُتفاعلُ مع غيره من الرهبان؛ (3) الراهبُ الذي يستمع للاعتراف والراهبُ الذي يعترف؛ (4) الذات المُتديِّنة التي تسترجع الذكريات والذات الدنيوية التي يجري تذكُّرها.

وهكذا، فإن مُهمَّة تعلُّم الحياة الدينية وتشكيل الذكريات تقع على الرهبان أنفسهم عبر علاقتهم المُتبادلة مع المسؤولين عنهم. والرغبة التي تُحرِّك هذه العملية البنّاءة ليست شيئاً يُمكن "إدخاله" في أيِّ طقس (كما لو أن الذات وعاء فارغ). ولهذا قد يُمكن القول إن العلاقة التعليمية بين برنار ورهبانه كانت في أساسها علاقة الثقة بين المعلِّم وتلاميذه وليست علاقة تقوم على الهيمنة.

غير أن علاقة المعلِّم بالتلميذ التي نقول إنها تقوم على الثقة وليس على الهيمنة، تختلف عمّا يتعلَّمه التلميذ عندما يحاول أن يُغيِّر نفسه وفق النموذج المعتمد. فالنظام الذي يهدف إلى تحويل الرغبة الحسِّيَّة (رغبة كائن بشريٍّ بآخر) إلى رغبة روحانية تتطلَّب في الوقت نفسه تغيُّراً في وضع الرهبان بوصفهم عشّاقاً.

---

(19) راجع سپنس 1982 حيث يُقدِّم الكاتب نقاشاً ذا صلة بموضوعنا عن الطريقة التي تتشكَّل بها الذكريات في العلاقة التحليلية. وأنا لا أُساوي وضع الراهب في القرون الوسطى مع وضع المريض في العصر الحديث على النحو الذي أشار له فرويد (1907) عندما ساوى بين المُمارسات الدينية والأفعال التي تتلبَّس المرء ولا يستطيع التخلُّص منها. غير أن أي محاولة لفهم العلاقة الدينامية بين اللغة والذاكرة والرغبة، لا بدَّ من أن تَدرُس كيف نوقشت العملية في كتابات التحليل النفسي دراسة نقدية. وقد فعل سپنس ذلك على نحوٍ يُثير الإعجاب.

إذ بعد أن كانوا سادة أو أنداداً لمعشوقيهم (ذكوراً أو إناثاً)، توجَّب عليهم الآن أن يتذلَّلوا للمعشوق السماوي. وبذا ينتهي التحوُّل بالخضوع غير المشروط للشريعة، أي بتحوُّل الرغبة إلى إرادة طاعة اللّه ـ وهي الفضيلة المسيحيَّة القصوى. وكان هذا التحوُّل تحوُّلاً سعى للتوفيق بين مُتناقضين لا بتجاهلهما، بل بالتأثير فيهما معاً.

كان الكُتّاب في القرون الوسطى على وعي بإمكانية فشل هذا النظام كما سنرى عند الحديث عمّا ذكره هيو من سَيْنْت ڤكتر. ويشير لوكليرْك نفسه إلى إمكانية الفشل هذه ولو بطريقة عصرية: "لا بُدَّ من الاعتراف بأن استعمال هذه الطُّرُقِ المتضمِّنة استعمالاً صريحاً للغة العنف والحب الجنسي يحمل مخاطره الخاصَّة. وقد نتساءل عمّا إذا خلت طريقة برنار التعليمية من المُجازفات والغموض" (105). ولكن يبدو أنه لم يُلاحظ أن منشأ المجازفة والغموض قرارُ برنار مواجهةَ الخطرِ للتغلُّب عليه. إذ كان التلميذ يُدْفَع إلى خضمِّ الغموض والتناقض بحيث تُصبح نفسه المُجزَّأة حالة مُناسبة لإعادة الصياغة باتجاه الفضيلة. وكان هذا القرار مُرتبطاً بكون الرغبة الحسِّيَّة لدى المُتَرَهْبِنِ البالغ لا يُمكن التعامل معها بالرفض البسيط: ولذا كان من الضروري إعادة وصف الذكريات اللذيذة على نحوٍ يُثير الثقة والطمأنينة.

لاحظ عالم النفس التحليلي دونَلْد سبِنس Donald Spence في تلخيصه لنتائج البحث التجريبي أن "الطريقة التي نتحدَّث بها عن الذاكرة والأسئلة التي نطرحها عنها يُمكنها أن تصبح بسهولة جزءاً من الذاكرة الأصليّة" (1982: 89). ويبدو أن منهج برنار قد تضمَّن هذه العملية بالضبط. فقد اتخذت طريقتُه في الكلام وطرحِ الأسئلة شكلَ نوع خطابيٍّ مُعيَّن (طريقةَ الواعظ الثقة) الذي يتكلَّم عن موضوع خاصٍّ به (هو الخطَّاب الكتابي المجازي)، يجري من خلاله التعاون على جعل ذكريات الماضي تناسب مُتطلَّبات الحاضر.

ولم تقتصر "المعرفة الأكيدة للحبِّ الدنيوي" على البالغين من المُلتحقين بالأديرة، كما يقول لوكليرك (1979: 14). فالأطفال الذين كانوا يترعرعون في الأديرة البَنِدِكْتِيَّة المبكِّرة كانوا هم أيضاً على علم بهذا الحب، ولكن خطر الحب الجنسي في حالتهم كان يُمكن السيطرة عليه بالسيطرة على ظروف التجربة،

بقواعد لتجنُّبه تدعمها عقوبات قاسية. وهكذا نجد في القرن الحادي عشر أن "العقاب المُقترح لغواية طفلٍ أو شاب يافع على يد كاهن أو راهب هو الجَلْد العلني، والحرمان من حقّ الالتحاق بسلك الكهنوت، والسجن ستة أشهر مع التقييد بسلاسل الحديد، والصيام ثلاثة أيام في الأسبوع إلى وقت صلاة المساء، ويلي ذلك ستة أشهر أخرى من العُزلة في زنزانة تحت الرقابة المُشدَّدة. أما في كُتب الكفّارة السابقة، فكان عقاب الأفعال الجنسية التي يرتكبها الشباب أخفّ". (مَكْلوغْلِن 1975 : 171؛ وانظر پَيَر 1984). وعلينا أن نُقارن بين هذه المحاولات للسيطرة على ظروف التجربة الجنسية وبين محاولة برنار لتغيير مُكوِّنات الذاكرة.

خضع ما عُرِف بالالتزام بقواعد الاجتناب في وجه المَخاطِر المُحدَّدة ثقافيّاً (ومنها مَخاطِر الزلل الجنسي) لكثير من التنظير منذ القرن التاسع عشر. وقد بحث سْتاينر (1956) في مقالة مُهمّة لم تنل حقَّها من التنويه نُشرت بعد وفاته، أوّلاً اكتشاف أوروبا في القرن الثامن عشر لمفهوم "المُحرَّمات" (التجنُّب الشعائري المُستند إلى الخوف من المَخاطِر العلوية)، ثم التفسير الذي قدَّمه الأنثروبولوجيُّون وعلماء النفس الفكتوريُّون لها. وقد عرض ستاينر فكرته القائلة إن المُحرّمات ليست مُؤسسة واحدة ولا تُثير نوعاً واحداً من المُشكلات. ولكن هذا الجُهْد النقدي نتجت عنه نتيجة إيجابية هي الدّعوة إلى تطوير ما سمّاه ستاينر بعلم اجتماع الخطر، وهو علم يتناول الطريقة التي تُحدِّد الثقافة بواسطتها كُلَّ المواقف الخطرة (وليس تلك التي تنتج عن تجاوز المحرَّمات فقط) وتُعالجها. وهذه النظرة تسمح من حيث المبدأ بإمكانية التحوُّل.

أما دُغلس (1966)، فقد تبنَّت فكرة علم اجتماع الخطر من ستاينر، ولكنها أعادت الاعتبار لفكرة المُحرَّمات التي حاول ستاينر أن يُبيِّن فسادها. وقد ضيَّقَتْ دُغلس في كتابها الذي اشتُهِر أكثر من مقالة ستاينر مجال علم اجتماع الخطر ممّا كان ستاينر يريد، وأصبح الخطر الشعائري الآن ينحصر في خطر التلوُّث ("ما هو في غير محلِّه")، وانحصرت مُهمَّة العلاج الشعائري للخطر بالحفاظ على الحدود الاجتماعية والنفسية والكونية وتقويتها[20]. ومن الواضح أن علاج الرهبان للخطر

(20) الأصل المسيحي لهذا المفهوم النظري يستحقُّ الانتباه. وقد كان إ. بِفْن قد بحث في سنة 1921 اللاهوت الأخلاقي المُتعلّق بالقذارة ودلالتها بوصفها "شيئاً في المحلِّ الخطإ" =

الروحاني الناتج عن الحب الجنسي تضمّن تساؤلات مفيدة، ولهذا السبب فإنه لا يتَّسق تمام الاتِّساق مع التحليلات التقليدية لِما يُدعى بطُقُوس الاجتناب حيث يميل الاهتمام لأن يقع على الخوف من الخطر، وعلى دعم الحدود الواضحة.

كان نظام الطُّقُوس في الأديرة البَنِدِكْتِيَّة الأقدم (لا سيما في كْلوني) مُختلفاً عن نظام كليرفو، وكانت طريقة إعادة التعلُّم التي وصفها لوكليرك أحد الأشياء التي ميَّزت الأخير عن الأوَّل. وقد كانت الأديرة كُلُّها تتبع نظاماً لتشكيل النزعات. وكانت الطُّقُوس فيها جميعاً عُنصراً لا يُستَغنى عنه في ذلك التشكيل، وكان الاعتراف الشعائري الوسيلة الرئيسة التي كان يجري بواسطتها اختبار التشكيل وتنظيمه. ومن المعروف أن السِّسْترسيّين اختصروا الأنشطة الشعائرية اختصاراً شديداً، وشدَّدوا أكثر على العمل اليدوي المفروض. ولكن نظام السِّسْترسيّين نتيجة لذلك، أعاد النظر في أنواع مُختلفة من العمل وصنَّفها على أنها دينية وانضباطية بحيث جعلها شبيهة بالأعمال الشعائرية. فصار العمل ـ ومنه العملُ المربِحُ اقتصادياً ـ طقساً وجزءاً صحيحاً من النظام المفيد في التحوُّل الأخلاقيّ. ووصف السِّسْترسيّون طُقُوس كُلوني الغنيَّة بأنها لا تُناسب عملية تشكيل الفضائل المسيحيَّة (انظر: نولز 1955)، لا سيّما فضيلة إذلال الذات.

وتدلُّ هذه الإصلاحات التاريخية على أن النصوص التي تشكَّل منها النظام، كانت قابلة لأن تُقرأ قراءات مُتعدِّدة. ولكن من المهمِّ أن نُلاحظ أن القراءات البديلة لم تكن تجري كيفما اتَّفق، وأنها اعتمدت على ظروف مُؤسَّسِيَّة. بل يُمكننا القول، إن إنشاء الحقول المعرفية الجديدة هو الذي جعل بعض القراءات ذات قيمة مرجعية، وليس العكس.

العمل اليدوي وفضيلة إذلال الذات

كتب المُؤرِّخون كثيراً من الدراسات عن حركة "إحياء الرَّهبنة" في القرن الثاني عشر، وهي الحركة التي انبثقت منها رهبنة السِّسْترسيّين. وممّا تميَّزت به هذه الحركة التي دعت إلى إعادة تنظيم الانضباط في الأديرة التشديد على فكرتَي الفقر والعمل

= ـ وهذه عبارة كان أول من استعملها الشاعر سَذي أو ربما اللورد پالمرستون. (انظر بڤن 1921) ولا تشير دُغلس إلى هذا الكتاب، رغم أن تناول بڤن للموضوع لا يتطابق وتناولها له.

اليدوي. وقد رأى العديد من الباحثين في الأفكار الجديدة الخاصة بالعمل اليدوي تغيُّراً أيديولوجيّاً ذا أهميَّة كبيرة في تطوُّر التنظيمات العقلانية التي نعرفها في العالم الحديث. وكان من رأي أحد الباحثين "أن القِدِّيس برنار وضع خطَّةً لمُنظَّمةٍ مثاليَّةٍ أو نظاماً لطريقةٍ عقلانيةٍ في الحياة، وذلك بإعلانه أن العمل واجبٌ على الجميع، بمن فيهم الأغنياء، وبإعادة الاعتبار للعمل اليدوي، وبإثباته، عن طريق مثال الرهبنة، فائدةَ الإحسان والترفُّع عن المنفعة الشخصية وتنوّع الأعمال والانتقال من نوعٍ إلى آخر منها" (ڤيني Vigne 1928: 585). وكتب دوبي حديثاً في دراسته الخاصَّة باضمحلال أيديولوجيَّة الإقطاع أن السِّسْترسيّين، خلافاً للبَنِدِكْتِيّين الأقدم عهداً من أمثال الكْلونيّين، "اختاروا ألّا يعيشوا من عمل الآخرين، وبذا اتَّخذوا موقفاً خارجاً عن نظام الإنتاج الإقطاعي" (1980: 222). فماذا كان مكان العمل في البرنامج السِّسْترسي؟ سأحاول أن أجيب عن هذا السؤال باختصار في هذا القسم، مع العناية بفكرة الانضباط على وجه الخصوص.

نُظِّم برنامج البَنِدِكْتيّين القدماء وبرنامج السِّسْترسيّين على أساس كتاب **القوانين** الذي وضعه القِدِّيس بَنِدِكْتُس لتنظيم الجماعات المنعزلة في الأديرة والخاضعة لسلطة رئيس الدَّير المُطلقة. ويبدأ الفصل الثامن والأربعون من **القوانين**، وهو الفصل الذي يتناول "العمل اليدوي اليومي" على النحو الآتي: "الكسل عدوّ النفس. ولذلك فإن على الإخوة أن ينشغلوا وفق جدولٍ مُعَدٍّ إما للعمل اليدوي أو لقراءة النصوص المقدَّسة". ويمضي الفصل ليُحدِّد أوقاتاً لكُلٍّ من هاتين المُهمَّتين تقع ما بين مواقيت الصلوات اليومية. ومن الواضح أن كتاب **القوانين** ينظر إلى العمل اليدوي من الوجهة الروحانية على أنه وسيلة لتحاشي خطر الكسل ـ وهذا هو سبب تصنيفه مع قراءة النصوص المقدَّسة. وكان الكْلونيّون قد تحاشوا هذا الخطر بزيادة الجهود المخصَّصة للطُّقُوس الدينية. واعتمدت روعة الطُّقُوس الكْلونية، التي انتقدها المصلحون السِّسْترسيّون باللجوء إلى فكرتَي الفقر وإذلال الذات، على نظام الإنتاج الذي كان في أساسه إقطاعيّاً[21].

(21) يتحدَّث هيث (1976: 87-111) عن الصلة بين الطُّقُوس الكْلونية الباذخة الطويلة والهِبات المتكرِّرة للدَّيْر من أجل إقامة القُدّاسات على أرواح الموتى. ولذا فإن الاستثمارات الضخمة في أداء الطُّقُوس كانت نتيجة لطريقة الدَّير في الحصول على الأملاك.

كانت الأراضي الزراعية التي حصل عليها دير كْلوني ـ سواءٌ بالهِبة أو بالمُبادلة ـ مسكونةً يُقيم فيها الأقنان، وهؤلاء تحوَّلت مِلْكيَّتُهم المُطلقة للدَّيْر. أما الأرض غير المستعملة، فكانت تُعطى للفلّاحين ليُقيموا عليها ويزرعوها لمدَّة مُتَّفق عليها على أساس المشاركة بين الدَّيْر والمُستأجِر (إفْنز 1931: 14-15). ولذا، كانت أملاك كْلوني تتشكَّل كغيرها من الأملاك الإقطاعية من أملاك خاصة (وهي أراضٍ تُزرع بجُهْد العبيد) ومن أراضٍ مُؤجَّرة (تُدفع أجورها لقاء ما يُزرع منها أو لقاء ما عليها من كنائس وغيرها). وقد زوّد هذا الترتيبُ الرهبانَ وخدمَهم بالطعام، وجيادَهم بالعَلَف، ومصروفاتهم المُتنوِّعة (من ملابس كهنوتية، وتوابل، وكتب، وأبنية، إلخ) بالمال اللازم.

أما تشديد السِّسْترسيّين على الفقر والانعزال عن العالم، فيتعارض تمام التعارض كما هو معروف مع الحياة الاحتفالية المُترفة للرَّهبنة الكْلونية. وهو يتَّفق مع شكل مُختلف من المِلْكيَّة المُنتِجة. فقد تشكَّلت الضِيَع السِّسْترسيَّة من وحدات زراعية يقع في كُلٍّ منها بيتٌ ومُلحقاتُه ويُدار كما لو أنه مِلْكيَّة مستقلَّة، ولكن مع فَرْقٍ مُهمٍّ هو أن الجُهْد الزراعيَّ يُبذَل من داخل الرَّهبنة نفسها. فالسِّسْترسيّون لم يستغلّوا جُهْد المُستأجرين أو يتلقّوا المال من خلال التأجير ـ على الأقلّ في حياة الأجيال الأولى، خلافاً للأديرة البَنِدِكْتية القديمة ولِلضيَع التي يملكها الناس العاديّون من خارج الكنيسة (بوستان 1975: 102).

حرص مؤسِّسو دَيْر سِيتو(*) على إعادة العمل بما ظنوا أنه **القانون** الخالص، ولكن التزامهم الصريح بالفقر والانعزال عن العالم هما اللذان أنتجا شكلاً مُتميِّزاً من المِلْكيَّة الزراعية وتصوُّراً مُختلفاً للعمل اليدوي. وقادتهم رغبتهم في تقليص الاستهلاك وفي التخلّي عن الامتيازات القانونية التي كان الرهبان يتمتَّعون بها إلى اتِّخاذ شكلٍ مُبسَّطٍ مُختصرٍ من الطُّقوس، كُلُّ ذلك من أجل الفقر وإذلال الذات. فقد عدَّ السِّسْترسيّون المُؤسِّسون "الأعشارَ والرسومَ الأخرى التي كانت تُعتبر من حقِّ المُنتمين إلى سلك الكهنوت، وحقوقَ الإكليرُس وامتيازاتهم، والمداخيلَ الحاصلةَ من جُهْد الطبقة المستعبَدة. . .شكلاً من أشكال الاغتصاب

(*) بالفرنسية Cîteaux. والصفة مُشتقة من الصيغة اللاتينية Cisterciensis.

الذي يتعارض والقانون الذي أسَّسته التقاليد الكنسية المُعْتَمَدة. . . ولذا توجَّب التخلّي حتى عن الأملاك الكنسية لأنها 'ثروات دنيويَّة'' (لوكليرك 1966 : 27).

ولكنَّ هذا التخلّي عن الأعشار والإيجارات والخدمات[22]، أدّى إلى مُشكلة تنظيم العمل المُنتج للحصول على لقمة العيش، وقد حلُّوا هذه المُشكلة بتوظيف أشخاص من خارج سلك الرهبان. ولا شكَّ أن من الخطأ القول إن الرهبان "تلقّوا العون من إخوة غير مُترهبنين. . .عوملوا كما لو أنهم كانوا رهباناً" . (لوكليرْك 1966 : 27). فالإخوة غير المُترهبنين لم يعيشوا ضمن الأراضي المسوَّرة، بل على الأراضي المزروعة الواقعة على مبعدة منها. ولم يتَّبعوا البرنامج الذي يتّبعه الرهبان، ولم يخضعوا لقواعد الانضباط نفسها. وكانوا هم الذين قاموا بالأعمال الزراعية الأساسية، مع شيء من المَعونة في المواسم على يد الرهبان المُنعزلين (لكي Lekai 1077 : 357). وكما لاحظ رول Roehl (1972 : 87)، كانت أيام الراحة والصيام للإخوة غير المُترهبنين أقلّ، ولكن نصيبهم من الطعام أكثر. وما إن شُيِّدت أديرتهم، حتى غدا الوقت الذي يصرفه الرهبان السِّسْترسيّون في الزراعة غير كافٍ للحصول على ما يكفيهم من الغذاء ــ ودَعْ عنك أمر الحصول على الثروات الطائلة التي جمعوها فيما بعد.

ومع ذلك، فإن ما يعنينا هنا ليس مقدار العمل المُنتج الذي قام به الرهبان السِّسْترسيّون (وهو لم يكن بالكثير)، بل التغيُّر في نظرة الرهبان لمفهوم العمل نفسه. فكما لاحظنا أعلاه، تناول المُؤرِّخون هذه المسألة من حيث القيمة الجديدة التي نُسبت للعمل اليدوي في القرن الثاني عشر. وهذا ما نجده بشيءٍ من التفصيل عند كاتبٍ آخر عن الموضوع:

(22) بيَّن سَذِرْن (1970 : 255) أن مصادر الوقف هذه كانت مع حلول القرن الثاني عشر تحت سيطرة الأديرة القديمة : "وقد ظنَّ السِّسْترسيّون أنهم برفضهم لمصادر الدخل هذه كانوا يرفضون العالم. أما في الواقع فإنهم لم يرفضوا سوى الظلّ. وقد أجبرتهم مبادئهم على الاستقرار في أطراف الأراضي الأوروبية المأهولة، ولكن النظرة الاقتصادية البعيدة كانت ستُشير إلى الاتِّجاه نفسه. فقد كان المُستقبل يكمُنُ في ذلك الاتجاه بالنظر إلى ما كان يحصل من توسُّع اجتماعي".

أُعيدت المواجهة بين حياة العمل وحياة التأمُّل بين الكهنة والرهبان، وقد غذَّتها عدَّة قضايا ساخنة من قضايا العصر. فعلى المستوى البلاغيّ، أُعيد الاعتبار لشخصية مَرْثا [الشخصية الكتابية التي تُمثِّل حياة الفعل في مقابل حياة التأمُّل]، وأُعيد العمل اليدوي إلى مكانته الرفيعة على يد الكارثوسيّين(*) والسِّسْترسيّين والپريمونْستراتنسيّين(**). ولا شكَّ في أن تأثير التراث ظلَّ موجوداً وظهرت مُقاومة قويَّة للتغيير. ولكن إنشاء الرهبنات الجديدة يدلُّ بوضوح على أن شيئاً ما قد تغيَّر وأن تحوُّلاً قد حدث في الروح البَنِدِكْتية، إذ ما الذي استدعى ظهور قواعد جديدة؟ من المُمكن طبعاً الإشارة إلى أمثال روپرت من دويتس الذي استثارت "موضة" العمل اليدوي حفيظته، أو إلى أمثال بطرس المُبجَّل الذي أذهلته تهجُّمات القِدِّيس برنار، وكلاهما يُشيران إلى أن العمل اليدوي طبقاً للقِدِّيس بَنِدِكْتُس كان أمراً ينصح به ولكنه ليس أمراً مفروضاً، وكان وسيلة للحياة الروحانية وليس غاية بحدِّ ذاته. ولكن هُناك أدلَّةٌ كثيرة من مصادر مُتنوِّعة على أن الاتجاه الروحاني الجديد نحو العمل، كان يمرُّ بتطوُّر جديد أساسي عبر المُمارسة ... فقد حلَّ مفهوم العمل بصفته وسيلة إيجابية للحصول على الخلاص محلَّ مفهوم العمل بصفته كفّارة (لوغوف 1980: 114-115).

هل كان ذلك المفهوم صيغة سابقة لمفهوم "الخليقة البيوريتانية"؟(***) هل كان أصل "العقلانية" التي تميِّز الرأسمالية الحديثة؟ لقد أجاب بعض المُؤرِّخين عن هذين السؤالين بالإيجاب(23)، ولكن مهما كان الجواب، فإن ما أسعى

(*) رهبنة كاثوليكية أسَّسها القِدِّيس برونو في جبال شارتروس على الجانب الفرنسي من جبال الألب. والصفة مُشْتَقَّة من الصيغة اللاتينية *Cartusiensis*.

(**) رهبنة كاثوليكية أسَّسها القِدِّيس نوربرت في پريمونْتْر قرب لان Laon بفرنسا. والصفة مُشْتَقَّة من الصيغة اللاتينية *praemonstratensis*

(***) أُترجم مُصطلح ethic بمُصطلح "الخليقة" تفادياً للخلط بينه وبين مُصطلح morals، أي الأخلاق. ولتفادي الخلط بين الأخلاق بمعنى morals والأخلاق بمعنى manners، أي السلوك. قارن هذا المُصطلح بما يرد في بيت زُهير بن أبي سُلمى:

وَمَهْمَا تَكُنْ عِنْدَ أمرِيءٍ مَنْ خَلِيقَةٍ وَإِنْ خَالَهَا تَخْفَى عَلَى النَّاسِ تُعْلَمِ

والعلاقة بين المُصطلحين وثيقة من غير شكّ، ومن المُمكن توضيحها بالقول إن الخليقة هي منظومة القيم الأخلاقية التي تُميِّز ثقافة أو طائفة من الناس.

(23) افترضَ ڤيبر في كتابه المعنون **الخليقة البروتستنتية** (1930: 118-119) أن ثمَّة خطّاً واضحاً من العقلانية المُتنامية التي تربط الرَّهبنة الغربية ("في قاعدة القِدِّيس بَنِدِكْتُس، وأكثر من ذلك في رُهبان كْلوني، ثم عند السِّسْترسيّين") "بالمثال العملي عند البروتستنت"، وقارنَ =

لتحديده، ليس القيمة الأيديولوجيَّة التي عُزِيَتْ للعمل اليدوي، بل دور هذا العمل في نظام الانضباط في الأديرة. فإن كانت النظرة إلى العمل في الماضي هي أنه كفّارة، فمن الخطأ الاعتقاد بأن الكفّارة لم تكن وسيلة للخلاص. فقد كان هذا دأبها دائماً. أمّا ما يبدو أنه تغيَّر فهو أن مفهوم العمل اليدوي أصبح جُزءاً مُهمّاً من النظام السِّسْترسي لتنمية الفضائل المسيحيَّة ـ لا سيَّما فضيلة إذلال الذات. ولا يستتبع ذلك أن العمل اليدوي أصبح يُنظر له على نحوٍ عامٍّ على أنه أعلى قيمة من غيره من الأنشطة. فقد عُدّ إصلاحُ الملابس وغسلُها، وخَبْزُ الخبز، وطبخُ الطعام، ونسخُ المخطوطات في كْلوني من قبيل الأعمال اليدوية، ولكن بما أن النظرة إلى إصلاح الملابس وغسلها جعلتهما أمرين يحطّان من قدْر المرء فإنهما أُسندا إلى خَدَمٍ تُدفَع لهم الأُجور. (إﭬنز 1931: 87). أما عند السِّسْترسيّين، فإن قيمة العملِ اليدوي تركَّزت في إذلال الذات وليس في فائدته الاقتصادية.

وهكذا، فإننا نجد في كتاب *Dialogus duorum monachorum* [حوار بين راهبين] الذي كتبه راهب سِسْترسي في القرن الثاني عشر نقاشاً يجري بين راهب من كْلوني وآخر سِسْترسي حول موضوع العمل اليدوي. وعندما يُصرُّ الأوَّل على أن رُهبان كْلوني يعملون بأيديهم ـ مشيراً ضمناً إلى استنساخ المخطوطات من بين أمور أخرى ـ فإن خصمه السِّسْترسي يجيبه باحتقار: "هل يُمكننا أن نصف تفتيت الذهب إلى غبار لتذهيب الأحرف الكبيرة بشيءٍ سوى أنه عبث لا نفع فيه؟ بل إن أعمالكم الضرورية أعمالٌ تُناقض أقوال القوانين لأنكم لا تلتفتون إلى الوقت المُخصَّص لها في القوانين" (آيدُنغ 1977: 93). وهذا يُوضح أن الأعمال اليدوية لم تكن كُلُّها سَواءً، وما كان يُهمُّ البرنامج السِّسْترسي ليس كون العمل اليدوي أعلى من العمل الذهني، بل الهدف من مُمارسة العمل على يد الرهبان هو تحقيق إذلال الذات باتِّباع القواعد المنصوص عليها في القوانين. أما إنتاج

= هذا الخطّ بالانشغال "الذي لا يتبع خُطة مُحدَّدَة بالآخرة وبالتعذيب اللاعقلاني للذات" في الزهد الشرقي. وقد سعى سْتُك (1975) في عرضه لآراء برنار الخاصة بالعمل والتخطيط والتجربة لأن يدعم رأي ﭬيبر بمزيد من الأدلَّة. واستنتج هولدزويرث الذي ركَّز على فهم السِّسْترسيّين لقيمة العمل اليدوي ما يلي: "يبدو أن ذلك الفهم، إذا نظرنا إليه من هذه الزاوية الأوسع، كان له دور في نشوء الاتجاهات والمشاعر التي رُبِطَت في الماضي، منذ ﭬيبر على الأقل، بالمجتمعات الحضرية المُنتمية إلى حِقبة لاحقة". (1973: 76).

المخطوطات الرائعة، فليس له مكان في النظام وفق هذا المقياس. وأما كون هذا العمل مُفيداً ومُربِحاً (فقد كانت المخطوطات تُباع وتُشتَرى) ويجري عمله يدويّاً، فلم يكن بحدِّ ذاته سبباً كافياً لإعطائه قيمة عالية.

ينظر الناس في كُلِّ مُجتمع إلى الأنواع المُختلفة من العمل نظرة مُختلفة. ولكن الذين يُسيطرون على وسائل الإنتاج الأساسية في كُلِّ المُجتمعات، سواءٌ منها المُجتمعات القديمة أو الوسيطة أو الحديثة، وجدوا دائماً أن المكانة الأعلى تُعطى لمن يُوجِّهون عمل الآخرين، وليس لمن يعملون بأيديهم. ولمّا كان السِّسْترسيّون هم أصحاب الأراضي وبوسعهم استغلال عمل من هم من خارج الكنيسة، فإن ذلك انطبق عليهم بقَدْر انطباقه على رُهبان كْلوني. فقد استفادت الرَّهبنتان من جهود أتباعهما من العمَّال. ولئن رفض مُؤسِّسو الطائفة السِّسْترسيَّة قبض الإيجار من القرويين الكادحين، فإن ذلك لم يكن لأنهم نظروا إليهم نظرة احترام، فالعكس هو الصحيح. فقد اعتبروا المزارعين الأصليّين عقبة في سبيلهم، تماماً مثلما فعل المُستعمرون في العصور الأحدث عهداً:

> بما أن السِّسْترسيّين لم يكونوا بحاجة إلى مستأجرين، سواءٌ من طبقة العبيد أو الأحرار، فإنهم عمدوا أحياناً إلى تدمير القرى القائمة من أجل إقامة المزارع الخاصة بهم، وطردوا الفلاحين الذين يعيشون عليها وأسكنوهم في أماكن أخرى. وقد أثبتت البحوث الخاصة بالمستوطنات السِّسْترسيَّة في شمال إنغلترا أن تُهمة الناقد الساخر ولتر ماب في القرن الثاني عشر كانت في محلِّها: "يُدمِّرون القرى والكنائس ويطردون الناس من الأراضي". وقد أدّى شغفهم بالضِيَع التي يُمكنهم أن يُديروا أمورها بأنفسهم إلى الحصول على كثيرٍ من قِطَع الأراضي التي لم تستغلّ سابقاً بصفة هدايا. أما إذا لم يحصلوا على أراضٍ كهذه، فإنهم لم يتردَّدوا في إنشاء الضِيَع التي أرادوها عن طريق إخلائها من سكانها. ولم يكونوا يسمحون لمطالبات الفلاحين بأن تمنعهم من البحث عن الصحراء (لورنس 1984: 162).

بقيت المسافة الروحية بين الرُّهبان السِّسْترسيّين (وكانت أغلبيتهم من الطبقات العليا) والفلاحين بالحدَّة التي كانت عليها دائماً. فقد كان الفلاحون خارج الطائفة يُبعَدون ـ بل يُطردون إن اقتضى الأمر. أما داخل الطائفة، فقد كانت مكانتهم مكانة الإخوة غير المُترهبنين، وقاموا بالعمل الضروري لوجود الدير بكامله. وبما أن الدير اعتُبر وحدة عضوية، فإن القانون بشكله الذي اتَّخذه

في كتاب القوانين انطبق على الوحدة العضوية بكاملها. والظاهر أن فرض العمل اليدوي، كان شيئاً لا يُمكن الوفاء به إلّا إذا مارسته جماعة الدير كلها.

على أن الصعوبة هي أن إذلال الذات هو في الأساس فضيلة، ولذا فإنها قدرةٌ تُنسب لنفس الفرد وليس للجماعة. فإن كان العمل اليدويُّ نظاماً لتنمية فضيلة إذلال الذات ومُمارستها، فإن تلك الفضيلة لم تكن مُتاحةً للسِّسْترسيّين كُلِّهم بالدرجة نفسها[24]. إذ ينبغي أن يكون أولئك الذين عملوا عملاً يدويّاً أكثر من غيرهم، قد حقَّقوا أكبر قَدْرٍ من إذلال الذات. ولكن المفارقة هي أن الذين قاموا بأكثر الأعمال الوضيعة (أي الإخوة غير المُترهبنين)، كانوا أكثرَهم تمرُّداً (سَذِرْن 1970: 259). ولربما كان أحد أسباب ذلك أن أصحاب الأصل الوضيع لم يكن بالإمكان تعليمهم إذلال الذات بالعمل الوضيع، ذلك لأنهم يُعرفون بالوضاعة منذ البداية، ولكنهم يُمكن استغلالهم من خلال عمل كذلك.

من الواضح إذن أن القيمة العالية التي أُعطيت للعمل اليدوي، لم تكن كافية لكي يُحقِّق ذلك العمل ما كان يُرتجى منه من أثر. ولذلك نشأت الحاجة إلى نظام كامل من الضبط لكي يتعلَّم كُلُّ عضوٍ من أعضاء الجماعة فضيلة إذلال الذات ويُمارسها. أما الإخوة غير المُترهبنين الذين قضوا أوقاتهم كُلَّها في العمل الزراعي، فلم يخضعوا لذلك النظام.

الطُّقُوس والطاعة

ما المُتطلَّبات المُنتظمة التي كان نظام الانضباط يقتضيها داخل الدَّير؟ فلننظُرْ أولاً في عبارتين في النظام للإجابة عن هذا السؤال: الأولى لهيو من سَيْنْت ڤكتر تشرح مسألة مذهبيَّة تكون هذه الطُّقُوسُ وفقها أساسَ ما يفعله المسيحيّون من أجل تعلُّم فضيلة إذلال الذات. والثانية لبرنار من كليرڤو تُفسِّر قانوناً من القوانين الرهبانيّة يقضي بوجوب طاعة الرُّهبان المُستمرَّة لرئيس الدَّيْر. ومن المُهمِّ ألّا ننسى أن هذين القولين ليسا مُجرَّد قولين أيديولوجيَّيْن في مقابل

(24) يبحث كلٌّ من مِكَرز 1962 وفان دايك 1964 موضوع روحانية الإخوة غير المُترهبنين في القرنين الثاني عشر والثالث عشر. ولا يتَّفق فان دايك مع الرأي السائد القائل إن الإخوة غير المترهبنين اعتبروا العمل الزراعي وسيلة للوصول إلى الفضيلة.

"الحياة الواقعية"، بل هما تدخُّلان فكريّان كتبهما شخصان مُتديِّنان يسعيان لتحديد الطُّرُق المُناسبة لأداء نظام الرَّهبنة وإصلاحه[25]. ولم تكن مقاصدُ النظام تتكامل، ومن ثَمَّ يحصلُ فيها قَدْرٌ من التناسق (المُؤقَّت) إلّا من خلال أعمال فكرية كهذه. فالنظام المُتناسق لم يكن له وجود بمعزلٍ عن تفسيرات مُعْتَمَدَةٍ كهذه.

لم يكن هيو مُجرَّد كاهنٍ[*] يعيش في دَيْر[26]، بل كان أبعد اللاهوتيين أثراً في القرن الثاني عشر، مُستفيداً من آراء مُعاصريه بمن فيهم برنار من كليرڤو. وسأتناول فيما يلي جوانب من نصِّه الرئيس بعنوان *De sacramentis christianae fidei* [أي **طُقُوس الديانة المسيحيَّة**] بشيء من التفصيل، لا سيَّما الأفكار التي تَرِد في القسم التاسع من الكتاب الأوَّل.

---

(25) يناسب النصُّ الذي كتبه هيو مجتمعاً أوسع من مجتمع الأديرة طبعاً.

(*) الكلمة الأصلية هنا هي canon، والمقابل الذي يعطيه المرحوم حسن الكرمي في **المغني الأكبر** لهذه الكلمة هو "شمّاس". أما مقابل "شمّاس" في قاموس هانس ڤير فهو deacon of the lower rank of the ministry. ومن الطريف أن الكرمي يشرح deacon بكلمة "شمّاس" أيضاً. لكن السياق يدلُّ على أن المعنى المقصود أوسع من مرتبة الشمّاس بحدِّ ذاتها، ولذلك فإنني اخترتُ كلمة "كاهن" للدلالة على هذا المعنى الأوسع.

(26) قال البابا أوربانُس الثاني (الذي توفِّي سنة 1099) إن "الكنيسة في عهدها الأوَّل كان فيها نوعان من الحياة الدينية: حياة الأديرة وحياة الكهنوت خارجها. وقد تخلّى الناس في الأديرة، عن الأشياء الدنيوية ووقفوا أنفسهم على التأمُّل. أما في حياة الكهنوت خارج الأديرة فقد استخدموا الأشياء الدنيوية وافتدوا بالدموع والصدقات خطاياهم اليومية التي لا تنفصل عن هذه الدنيا. ولذلك، فإن الرهبان أدَّوا دور مريم بينما أدّى الكهنة دور مرثا في الكنيسة". (سَذِرْن 1970: 243-244). لكن المؤلِّف المجهول للكتاب العائد إلى القرن الثاني عشر بعنوان *Libellus de diversus ordinibus* [أي **كُتَيِّب عن الرَّهبنات المختلفة**] يضع تقسيماً مُختلفاً. فهو يُصنِّف "رَهبنات النسّاك والرُّهبان والكهنة بحسب قُربهم من القرى والمدن أو بُعدهم عنها، ويُناقش قيمة محاولة الكهنة الڤكتريين [نسبة إلى سَيْنْت ڤكتر] جعل أنفسهم أمثلة تُحتذى بالعيش قرب الناس، وعمل الكهنة البريمونستراتنسيين الذين فضّلوا العيش بعيداً عنهم. وقد ابتعد السِّسْترسيّون من طبقة الرُّهبان عن الناس، بينما عاش البَنِدِكْتيّون في كْلوني قريباً منهم" (إڤنز 1983: 7). ومع أن الكهنة اتَّبعوا نظام القِدِّيس أوغسطين، فإن حياة الكهنة المُنعزلين في أديرة كالذين عاشوا في سَيْنْت ڤكتر، كانت لا تقلُّ قسوةً عن حياة كثير من الرهبان. وقد توصَّل بْروك (1985) في استعراضه الحديث للجدل التاريخي الذي دار حول الموضوع إلى رأيٍ يُعارض بشدَّة أيَّ فصلٍ قاطع بين الرُّهبان والكهنة في القرن الثاني عشر.

ما الطقسُ؟ يبدأ هيو جوابه على هذا السؤال بالنظر في التعريف التقليدي: "الطقس هو العلامة التي تدلُّ على الشيء المقدَّس" (154)، ثم يقول إن هذا التعريف غير دقيق لأن كلمات الكتاب المقدَّس والتماثيل والصُّوَر كُلُّها علامات تدلُّ على أشياء مُقدَّسة ولكنها ليست طُقُوساً. ولذا فإنه يقترح تعريفاً أفضل: "الطقس شيء ماديٌّ أو مُجسَّد [كلمة، إيماءة، آلة] يُوضع أمام الحواسّ ويُمثِّل عن طريق الشَّبَهِ نعمةً(*) روحانيّةً غير مَرئيَّةٍ، ويدلُّ بالاتِّفاق على تلك النعمة، ويضمُّ بإسباغ القداسة عليه ما يوحي بها" (155). فماء التعميد على سبيل المثال، **يُمثِّلُ** غسلَ الذُّنوب من الروح عن طريق التشابه مع غسل الأدران من الجسد، **ويرمز** بهذا للمؤمن لأن المسيح بدأ هذه العادة، **ويتقدَّس** بكلمات الكاهن الذي يُجري عملية التعميد. وهذه الوظائف الثلاث، ومنها وظيفة التمثيل بخاصة، ليست بادية للعيان، بل تحتاج إلى حُماةِ المغزى الصحيح لكي يُعيِّنوها ويُفسِّروها[27].

وهكذا فإننا نجد أن الطقس، وفقاً لِما يقوله هيو، هو من لحظة إنشائه على يد من هم مُخوَّلون بذلك، شبكةٌ معقَّدةٌ من الدوالّ والمدلولات التي تُؤدّي وظيفة التذكير، شأنها في ذلك شأن الأيقونة. فدلالة الأيقونة موجودة مُقدَّماً في أذهان المشاركين. وهي تشير إلى الماضي، إلى شيء في ذاكرتهم، وإلى المُستقبل، إلى ما يتوقَّعونه بصفتهم مسيحيّين مُلتزمين بنظام الضَّبط التزاماً صحيحاً[28]. ويقول

(*) من الصعب نقل المفاهيم الدينية من ثقافة إلى أخرى. والمفهوم الذي تدلُ عليه كلمة grace، ليس مفهوماً بسيطاً يُمكن أن تدلَّ عليه كلمة واحدة بالعربية. ويكفي أن نقول هنا إن حالة الـ grace تدلُ على حالة الروح عندما تشعر بأنها نالت رحمة اللّه ورضاه وقبوله، ولذلك فإنها تكون في حالة الاستقرار والسكون، أو ما يُعبِّر عنه القرآن الكريم بالطمأنينة والرضا: "ألا بِذِكْرِ اللّهِ تَطْمَئِنُّ القُلُوب" وبعبارة "يا أَيَّتُها النَّفْسُ المطْمَئِنَّةُ ارْجِعي إلى رَبِّكِ راضِيَةً مَرْضِيَّةً".

(27) استَغَلَّ القُدّاسُ في بنيته ومحتواه عُنصرَ الأليغوري استغلالاً واسعاً، وكان مسيحيُّو القرون الوسطى يتعلَّمون عن هذه المعاني الأليغورية من شروحٍ كتلك التي أُلحقت بكتاب *Liber officialis* [أي كتاب الصلوات] لأمالاريوس. (انظر هارِدِسُن 1965: 36-79).

(28) يستمدُّ هيو هنا بعض أفكاره من نظرية أوغسطين الخاصة بالعلامات كما شرحها في كتابه *De doctrina christiana* [**في العقيدة المسيحيَّة**] الذي كان ذا أثر بعيد طوال القرون الوسطى. (يستشهد كتاب **طُقُوس الديانة المسيحيَّة** بالقِدِّيس أوغسطين أكثر من أيِّ كتاب آخر باستثناء الكتاب المقدَّس). والعلامات حسب رأي أوغسطين أشياء تُعطي معرفة بغيرها =

في موضع آخر: "وهذا هو السبب الذي يجعل عيون الكفّار الذين لا يرون إلّا الأمور الظاهرة، يستسخفون بتقديس طُقُوس الخلاص، لأنهم برؤيتهم ما هو مُحتقر في الظاهر لا يستطيعون الوصول إلى ما لم تتدرَّب الأبصار على رؤيته، ولا يرون القوّة الخفية داخل ثمرة الطاعة" (156). ويفترض الطقسُ وجودَ استعدادٍ ذهنيٍّ يستثير الطقسُ فيه التعرُّفَ على ما هو كامنٌ في الذاكرة. ولكن ذلك يعتمد بدوره على وجود أنماطٍ معرفية مُسبقة، وعلى أنماط من الرغبة والمشاعر التي نظَّمتها المفاهيم وتراكمت مع الزمن من خلال الانضباط المسيحي[29].

لم يكن ثَمّة ومن وجهة نظر هيو تطابقٌ مُباشرٌ بين ما يُمثِّله الطقس وبين تجربة المُشارِك فيه. ومن الواضح أنه لا يرى في الطقس تعبيراً عن الحالات الداخلية أو تمثيلاً لها، ولكنه في الوقت نفسه لا يعتبره مُجرَّد "نظام رمزي محدود" له معانٍ ثقافية. وسنرى عمّا قليل أنه يعتبر الطقس علاقة دينامية بين العلامة (التي تُشير إلى الماضي والمُستقبل في آنٍ معاً) وبين النزعة، وهذه بنية تحتاج إلى تنظيمٍ وتشكيلٍ بالخطاب المرجعي المُعتمد من أجل اكتساب معناها الأصيل.

ينتقل هيو بعد تعريف الطُّقُوس إلى الجزء التالي من عرضه فيقول: "يُعرَف عن الطُّقُوس أنها وُضعت لأسباب ثلاثة: الإذلال والتعليم، والتدريب" . (156). ويتَّضح من عرض هيو أن هذه الأسباب ليست ثلاث وظائف منفصلة، بل هي أَوْجُهٌ لعملية واحدة. ولنأخذها على التوالي.

= من الأشياء، ويُمكن تصنيفها على النحو الآتي: (1) علامات طبيعية (*signa naturalia*)، (2) علامات مقصودة (*signa data*)، وهذه الثانية تُنتجها (أ) الحيوانات أو (ب) يُنتجها البشر، أو (ت) يُنتجها اللّه بواسطة البشر ـ أي السلطة المرجعيَّة. (انظر: كايدينيُس 1960: 5-8). والعلامات لا تُشكِّل مادة للضَّبط المسيحي إلّا بالقَدْر الذي تكون فيه العلامات (أو يُمكن أن تكون) مقصودةً ـ أي تخضع لسيطرة الإرادة البشرية.

(29) تُشكِّل فكرة السيطرة على الظروف المُنتجة للذاكرة المُناسبة جُزءاً مُهمّاً من نظرية العلامات عند أوغسطين ومن نظرية هيو الخاصة بالطُّقُوس ونظرية برنار التعليمية. وقد أكَّدت كولِش (1968) في دراستها لنظرية المعرفة عند أوغسطين أن فكرة تدريب النظر على رؤية الحقيقة والتعرُّف عليها من خلال الكلام فكرة أساسية في كُلِّ أعماله. ويعني هذا الكلامُ للمسيحيِّ الكلامَ "المُخلِّصَ" الذي يصدُر عن مرجعيَّة مُعتمَدة: والصلاة، والوعظ، وقراءة الكتاب المُقدَّس كُلُّها أنواع من الكلام المُخلِّص. وقد بقيت هذه الفكرة فكرةً مركزيةً في نظام الرَّهبنة في القرون الوسطى. (انظر: لوكْليرْك 1977).

لِمَ **الإذلال**؟ لأن الإنسان بعد أن عصى الخالق بالاستكبار مُضطرٌّ لأن يُخضِع نفسه للجمادات، للأشياء المادِّيَّة التي يتضمَّنها الطقس، وهي بطبيعتها أدنى منه في نظام الخَلْق: "فليس ثَمّة من يُماري في أن الإنسان العاقل أعلى من العناصر الصمّاء التي لا تُحسّ. ولكن ماذا نسمّي اضطرار هذا الإنسان لأن يبحث عن خَلاصِهِ في هذه الأشياء وأن يلجأ إلى فضيلة الطاعة سوى خضوع الأعلى للأدنى؟". (156).

أن يلجأ إلى فضيلة الطاعة: وبذا يَتَعَلَّمُ شيئاً ويُمارِس ما يَتَعَلَّم حسب قول هيو. لكن ما الذي يَتَعَلَّمه؟ يَتَعَلَّم الإنسان أن يُدرك قيمة ما يراه ويُحسُّه من أولئك الذين هم في موقع المسؤولية بربطه أدلَّة حِسِّهِ بالطريقة التي يجب أن تُفهم بها هذه الأدلَّة: "إذ فيما هو يستعيد الخير غير المرئي الذي فقده، فإن مغزاه يأتيه من الخارج من خلال الأشياء المرئية التي تَحْفِزُهُ من الخارج وتُعيده إلى وضعه السليم من الداخل؛ وبذا يتمكَّن من خلال ما يراه ويُحسُّه من معرفة طبيعة ذلك الشيء الذي تلقّاه من غير أن يراه". (157).

ولماذا **يتدرَّب**؟ يجيب هيو عن هذا السؤال بقوله إن الإنسان الخطّاء الذي تُعمي غرائزُه بصيرتَه، لا يستطيع فهم الفضائل التي تكمن في الأشياء المحسوسة في لحظة واحدة، ولا حتى في نشاط واحد مستمرّ. ولذلك، فإن من الضروري التمييز بين مُكوِّنات الحياة الإنسانية بكاملها، وأن تقسّم أحداثُها بحيث يستطيع الإنسان بالتدريب والنشاط العملي المنضبط أن يُصحِّح نزعته ويتعرَّف على الحقيقة ويُحقِّق الفضيلة. وعالَمُ الفروق المُنظَّم هذا وضعته العناية الإلٰهيَّة أمام أعيننا منذ بدء الخليقة:

> قُسِمت الأزمنة ومُيِّزت الأمكنة. ووُضعت الأشياء المادِّيَّة المجسَّدة، وفُرِضَت الأهداف والأعمال التي يتوجَّب عملها من أجل أن يُعِدَّ الإنسان الخارجيُّ الدَّواء للإنسان الداخليّ، ومن أجل أن يكون تحت إمرته وأن يُفيده. فعندما بدأت الحياة الإنسانية وجرَّبَتْ نوعين من التمارين يُؤدّي أحدهما إلى الفائدة والآخر إلى الرذيلة، أحدهما مفيد للطبيعة والآخر يقود إلى المعصية، يُؤدّي أحدهما إلى الحفاظ على الحياة والثاني إلى إفسادها، فقد كان من الضروري أن ينشأ نوع ثالث من التمارين بحيث يتمكَّن الإنسان من التخلّي عن أحد النوعين الآخرين لأنه ضارٌّ، ومن دعم النوع الآخر لأنه ليس كافياً بحدِّ ذاته. ولذلك طُلِب من الإنسان الخارجي أن يُمارس أعمال الفضيلة من أجل تهذيبه

من الداخل، لأنه بانشغاله بأعمال الفضيلة هذه لن يجد مجالاً لارتكاب الأعمال الضارّة، ولن يكون قادراً دائماً على فعل الأعمال الضرورية" . (158).

لاحظ أن عالَمَ الفروق هذا ليس بنيةً مُجرَّدةً من العلامات، ولا هو بالعالم الذي لا حدود لمدلولات دوالّه. إنه مجموعة من القدرات التي يُطْلَبُ تنميتُها والتدرُّب عليها ـ ليس القدرات البشرية عُموماً، بل القدرات المسيحيَّة المُعيَّنة. وأهمُّ هذه القدرات هي القدرة على إرادة الطاعة.

يقول هيو بصراحة إن الإذلال والتعليم والتدريب أمور ضرورية لتعريف الطُّقُوس: "هذا إذن هو السبب المُثلَّث لإنشاء الطُّقُوس: إذلال الإنسان وتعليمه وتدريبه. ولو لم تكن هذه الأسباب موجودة، فإن العناصر الماديَّة ما كان يُمكن لها أن تكون طُقُوساً على الإطلاق، أي أن تكون علامات أو أدواتٍ لأشياء مُقدَّسة" . (159). لاحظ هنا أيضاً كيف أن هيو يُؤكِّد على الدور البنّاء للعلامات الطقسية التي تجري بواسطتها عمليّات الإذلال والتعليم والتدريب.

ومن المُمكن تلخيص آراء هيو حول هذه المسألة على النحو الآتي: يضمن الإذلال أن تكون الطاعة بصفتها عملاً إرادياً شرطاً مسبقاً للطُّقُوس المسيحيَّة الهادفة إلى استعادة النقاء، ورديفاً مُستمرّاً وهدفاً نهائياً لها. ويضمن التعليمُ أن إخضاع النفس للسلطة المرجعية بحيث تُميِّز الفضيلة (والصواب) من الرذيلة (والخطإ) يحصل هو وتشكيل الرغبة من تعلُّم كيفية تنظيم الأدلّة الحسِّيَّة، ورؤية ما لا تراه العين غير المدرَّبة. ويضمن التدريب أن تكون مُمارسة التمييز ضرورية لتشكيل الإرادة المسيحيَّة ـ أي لمعرفة ما ينبغي اتِّباعه وما ينبغي اجتنابه وفق الشريعة الربّانية كما نقلها من يمثِّلونها. وممثّلها في الدَّيْر هو رئيسه.

يُجابه هذا التعليم قَدْراً من المُقاومة مصدرُها الشهوة. ولذلك، فإن العملية لا تُضمَن على نحوٍ ميكانيكيٍّ، وهذا هو ما يجعل تنمية النفس أمراً اجتماعيّاً وغير فردي. فالنفس مُنقسمة انقساماً يصعب التوفيق بين جانبيه، ولذلك فإن عملية التعلُّم تعتمد على الانفصال الدائم عن جُزءٍ أساسيٍّ من النفس. ولذلك، فإن فضيلة الطاعة عند المسيحي لا تقوم على الاندماج البسيط مع شخص يُمثِّل السلطة المرجعية، بل على الابتعاد القلق داخل الذات المُجزَّأة ـ وهذ هو أحد

الأسباب التي تجعل فكرة الانخراط في المُجتمع والتأثُّر بذلك الانخراط غير كافية لوصف كيفيَّة اكتساب الفضيلة.

لا تقف هذه الطُّقُوس كُلٌّ على حِدَة في عملية التعلُّم: "كانت العناصر الضرورية للخلاص ثلاثة منذ البداية، سواءٌ قبل مجيء المسيح أو بعده، وهي العقيدة وطُقُوسها والأعمال الصالحة. وهذه العناصر مُتلازمة تلازماً لا يُؤدّي إلى الخلاص إلّا إذا تزامنت". (164-165). وكانت الشعائر في نظر هيو جوانب من النظام الهادف إلى تكوين الإرادات المُطيعة. وسنرى في القسم التالي أن طقس الاعتراف الذي تُمتَحَن فيه إرادة المسيحي ويُحكَمُ على أعماله بواسطته، أساسيٌّ في هذا النظام.

لا تنطبق أفكار هيو الخاصة بالطُّقُوس على حياة الأديرة وحدها طبعاً، ولكنها ذات أهميَّة خاصة لها. فهذا النظام الذي وُضع لتشكيل الإرادات المُطيعة نُظِّمَ من خلال أداء الشعائر، وكانت فعاليتُه على أشدِّها في بيئة الدَّيْر المُغلقة تحت إمرة رئيس الدَّيْر المُطلقة.

ولكن رغم أن التصوّر العام لعملية الانضباط واضحٌ في كتابات هيو، فإن قدراً من التوتُّر بادٍ للعيان فيها، كما هو الحال في أنظمة الرَّهبنة كلِّها: التوتُّر بين فكرة تعلُّم فضيلة من الفضائل ومُمارستها وفكرة احترام الشرع وطاعته ـ وهما فكرتان يضمُّهما مفهوم الانضباط المسيحي في القرون الوسطى. فالنواقص فيما يتعلَّق بالفضيلة يُمكن وصفها بأنَّها دلائل على عجزٍ في تكوين الشخص: فالعمل غير الكريم مثلاً هو سلوك شخصٍ عجز عن مُمارسة فضيلة الكرم التي تُناسب دوره الاجتماعي. أما في سياق الشرع، فإن النواقص يُشار إليها بالرجوع إلى قاعدة خارجية (أي متعالية). والمعصية معصية لأنها تعني عدم طاعة الشرع الذي يأمر أو ينهى عن شيء. وليس التوفيقُ بين مُتطلَّبات الشرع ومُتطلَّبات مُمارسة الفضائل سهلاً دائماً. ولكن برنار من كْليرڤو حاول التوفيق بين هذه المُتطلَّبات في نصٍّ منهجيٍّ، كتبه في سنة 1142.

سرعان ما غدت رسالة برنار المعنونة *De praecepto et dispensatione* **[تعاليم وأحكام]** الخاصة بطاعة الرُّهبان نصّاً مُعتمداً حول الموضوع (لوكليرْك وغارتنر 1965). وقد أقام أفكاره فيها على التصوُّر التقليدي للقِدِّيس بَنِدِكْتُس على أنه

الوسيط الخاص بين الرُّهبان والمسيح. فقد كان القِدِّيس بَنِدِكْتُس المثال الأبوي للرهبان، وكان كتابه **القوانين** هو النظام الرئيس للحياة الجماعية (*regulae...magistra vitae*). واتِّباع الرهبان للقِدِّيس بَنِدِكْتُس يقتضي طاعة أحكام **القوانين** بكلِّ إخلاص، بينما أُضيفت لمُهمات رئيس الدَّيْر مُهمَّة الحفاظ على عدم الإخلال بعناصره وعلى توجيه رُهبانه للالتزام بما ورد فيه. ومن حقِّ رئيس الدَّير على الرُّهبان أن يُطيعوه طاعة تامَّة لأنه هو من يُمثِّل المسيح في الدَّيْر. ولذا، فإن كتاب **القوانين** هو النصّ المركزي لنظام حياة تُمارس فيه الفضائل، وهو الدستور الأساسي لكيان قانوني، وعلى كُلِّ راهب أن يخضع له خضوعاً غير مشروط. ورئيس الدَّيْر هو المُعلِّم الحريص والمُطبِّق الدقيق لأحكام القانون. ويُحاول برنار أن يوفِّق بين الجانبين بالتشديد على أن كتاب **القوانين** يضع معيار الطاعة، وأن رئيس الدَّيْر يستمدُّ حقَّه في طلب الطاعة من الكتاب. ولا يحقّ للرئيس أن يطلب ما يُحرِّمه الكتاب ولا أن يُحرِّم ما يأمر به. ولذا، فإن الراهب الذي يُنفِّذ أمراً ما، إنما يُعبِّر عن إرادة تُشبه إرادة الرئيس الذي أصدره ـ إرادة طاعة شرع اللّه. وإذن تقوم الطاعة الفاضلة على "إرادة مشتركة" وتُؤدّي إليها. (لوكليرك وغارتنر 1965: 51).

هذه على الأقل هي إحدى الصِّيَغ. ولكن هُناك صيغة أخرى يحتفظ فيها رئيس الدَّيْر بالقدرة على المبادرة، وذلك بتفسير كتاب **القوانين** حيث لا يُذكر على نحوٍ صريحٍ ما هو مُباح وما هو محظور. والكتاب نفسه صريح تماماً في قوله إن أيَّ مَيْلٍ لدى الراهب لأن يجادل رئيس الدَّيْر يجب أن يلقى العقاب (الفصل الثالث). وإن حدث اختلاف في التفسير، فإن واجب الطاعة المفروضة على الراهب لا يُشكِّل "إرادة مُشتركة" بل يمنع "الإرادة الناشزة". وهذا الحكم الذي جاء به برنار عن طبيعة طاعة الرُّهبان، لا يضع الشروط الضرورية لخَلْق الطاعة الإرادية بل لتسويغها (كانت رسالته في واقع الحال جواباً عن أسئلة أرسلها له رهبانٌ من دَيْرٍ آخرَ على نحوٍ لا يُثير الانتباه). لكن من يُمارس الطاعة الإرادية لا يسعى للتسويغ إن شئنا الدقَّة. فمن يسعى للتسويغ هو من يحافظ على الشرع إذا ما أُثيرت التساؤلات حوله. وإذا ما جرى التساؤل بأفعالٍ تدلُّ على العصيان، فإن عليه أن يقيم الحُجَّة على العُصاة ليُحافظ على قوّة الشرع.

ما نراه في المُحصِّلة هو أن عقاب المعصية وخلق إرادة الطاعة يجريان معاً في طقس الكفّارة. وسأتناول بنية هذا الطقس الآن بشيء من التفصيل.

بنية الطاعة عند الرهبان وطُقوس الكفّارة

الضَّبْط عمليّة تتضمَّن التأثير (ضَبط النظام على يد السلطة داخل الدَّيْر وخارجه) والتأثُّر (تعلُّم الراهب للسلوك الصحيح ومُمارسة الفضائل). ويعتمد كُلُّ جانبٍ من عملية الضَّبط هذه على وظيفتين: (أ) المراقبة المستمرَّة، (ب) الإصلاح في فترات مُنتظمة. وقد رأينا أعلاه أن طُقُوس الدَّيْر كُلَّها وسائل لإحداث ما يجري للمسيحيّين من تحوُّل. ويُعتبر طقس الكفّارة من بين هذه الطُّقُوس، طقساً فريداً من نوعه لأنه ينتمي إلى وظيفتَي الضَّبط كليهما ـ وهما الوظيفة الرقابية والإصلاحية. وهو طقس ظهر في القرون الوسطى ضمن بيئة الأديرة. ولذا، فإن طقس الكفّارة (الاعتراف) هو من وجهة نظر حياة الرَّهبنة أهمُّ الطُّقُوس طرّاً، وهو من وجهة نظر الطاعة الرهبانية الأسلوب الرئيس.

ذكرتُ قبل قليل أن أحد الفروق البارزة بين الكْلونيّين والسِّسْترسيّين حَصَرَ الدخول في دير السِّسْترسيّين بالشباب والبالغين. وكان من نتائج هذه القاعدة إعطاء التلامذة الجُدُد لدى السِّسْترسيّين أهميَّة أكبر من تلك التي أعطاهم إياها البَنِدِكْتيّون السابقون. (نولز 1963 : 634-635). لكن لم يكن المُترهبن الجديد يحصل على مرتبة الراهب الكامل إلّا بعد المرور بسنة تجربة، يخضع فيها سلوكُه ونزعاتُه للضَّبط الدقيق. وكان وجودُه في مساحة محصورة وانحصارُه في داخل هذه المساحة ضمن أمكنة وأوقات مُعيَّنة يساعد في تحسُّن ظروف الضَّبط إلى أقصى حدٍّ مُمكن. ومن الجليّ أن الانحصار سهَّل عمليتَي المراقبة والإصلاح. ولذا، فإن الانحصار داخل الدَّير شرطٌ مُسبقٌ للطاعة، أو شرطٌ طوعيٌّ لمُمارسة الحياة الدينية.

وقد استُعمِلتْ الكلمات المتقاربة *carcer*، و *claustrum*، و *clausura* التي أدّت معنى الحصر القسري منذ العصور الكلاسيكية القديمة في كتابات القرون الوسطى للإشارة إلى الحياة الدينية في الدَّيْر. (لوكليرك 1971). ولذلك، فإن الجدل الذي دار في القرن الثاني عشر حول مزايا حياة الرُّهبان في مقابل حياة الإكليرس "لجأ إلى مُصطلحات السجون" على نحوٍ صريحٍ. ولكن الإشارة إلى الدَّيْر باعتباره سجناً لم تنحصر في الكتابات الجدلية. فقد قال برنار من كليرڤو بلهجة يملأها الحماس في موعظة وجَّهها إلى مُتديِّنيه:

يا لها من مُعجزة أن يكون لدينا هنا كُلُّ هذا العدد من اليافعين، كُلُّ هذا العدد من المراهقين، كلُّ هذا العدد من النُبلاء، وباختصار: كُلُّ هؤلاء الحاضرين كما لو أنهم في سجن مفتوح الأبواب: لا يمنعهم شيء من الخروج ولا يُبقيهم هنا سوى مخافة اللّه. وهنا تراهم يحرصون على المضيِّ في كفّارةٍ يبلغ من شدَّتها أنها تفوق طبيعة الإنسان وقدرته، وتتعارض مع العادة. . .ماذا تكونون إن لم تكونوا براهين ساطعة على أن الروح القدس يعيش فيكم؟. (عن لوكليرك 1971 : 413-414).

لم يضمن سجنُ النفسِ مُحاكاةً للمسيح ـ الذي "سُجِنَ هو نفسُه في الجسم البشري" ـ ولا ابتداءُ هذه الحياة بقَسَم يُلزمها بطاعة رئيس الدَّيْر، أن الحدود الدقيقة للطاعة الإرادية ستكون واضحةً الحدود على الدوام. فقد هرب الرُّهبان المُستاؤون أحياناً من دَيْرٍ إلى آخر. وقادت الصراعات بين الرُّهبان ورئيس الدَّيْر في بعض الأحيان إلى العنف والقتل. (انظر دمييه 1972). ولكن تعريف "الطاعة الصادقة" ظلّ أمراً حسّاساً مهمّاً حتّى في الحالات التي لم يُؤدِّ الاختلاف فيها إلى التمرُّد المكشوف. وكان الهمّ الأكبر، كعهده دائماً، تحاشي الوقوع في الإثم وليس الالتزام بالواجبات القانونية. لذلك لم يكن يكفي أن يفعل المرء ما يأمره به رئيس الدَّيْر، بل كان المطلوب هو أن **يريد** المرء أن يفعل ذلك لأن الطاعة فضيلة والعصيان مأثمة. كانت المسألة، كما أدرك برنار، مسألة تكوين الإرادة لأن يصبح المرء أحد رعايا الرئيس.

كان أحد الشروط الأساسية التي تساعد على هذا العمل الإبداعي، المراقبة الدائمة ضمن "السجن المفتوح الأبواب". لكن لم تكن هُناك نقطة واحدة تُجرى منها المراقبة مع أن الرُّهبان كانوا جميعاً تحت سلطة رئيس الدَّيْر بوصفه ممثِّلاً للمسيح وللشرع. فقد كانت هُناك شبكة كاملة من الوظائف التي تجري من خلالها عمليات المُراقبة والاختبار والتعلُّم والتعليم. وكان يُطلب من الجميع مُراقبة بعضهم بعضاً، ولكن المسألة كانت أهمَّ من أن تُترَك على شكل أمرٍ عامٍّ. وبما أن المُراقبة والمُحاكاة كانتا وظيفتين تتَّصل إحداهما بالأخرى، فقد أصبح من الضروري رفع أدوارٍ مُعيَّنة فوق أدوار أخرى.

وقد اقتضت وظيفةُ المراقبة والمُحاكاة وظيفةً أخرى هي تحدّي الأخطاء وإصلاحها، وهذا هو الشرط الثاني لتشكيل الإرادة المُطيعة. وشكَّل العقاب في هذه العملية جُزءاً مركزيّاً، وهذا ينعكس في استعمال كلمة *discipline* على أنها

المُصطلح المعتاد للجَلْد المفروض قانوناً. ولكن العقاب أو الإيلام الضروري قُصد منه إثبات موقف الشرع وتصحيح الطريق بحيث يُؤدّي إلى الفضيلة. وهذان التوجُّهان موجودان معاً في طقس الكفّارة كما مورس في أديرة القرون الوسطى.

كان إعلان الأخطاء، هو والإذلال الرسمي للمُخطئ والعقاب العلني، يجري يوميّاً في أثناء اجتماع الرُّهبان بعد أداء قُدّاس الصباح[30]. وقد يبدو من المفروغ منه أن المُذنب والمُتفرِّجين تعرَّضوا للخوف والمهانة في عرضٍ كهذا للإدانة والعقاب، وأن هذين الشعورين ضمنا الطاعة لدى معظم الرُّهبان. ولكن الموقف أعقد من ذلك، ومن المُضلِّل تأكيد صلة سببيَّة بسيطة بين شعورَي الخوف والمهانة اللذين يفترض أنهما ينتجان من العقاب العلني وطاعة الرُّهبان التي يزعم أنها يحافظ عليها شعور الخوف والمهانة. ولا بُدَّ من التأكيد على أن الرُّهبان كانوا يعيشون حياة مُغلقة من أجل مُمارسة الفضائل وليس من أجل أن يعاقبوا ليخضعوا. ومهما يكن من أمر، فإن الحالات التي حصل فيها الإخضاع لا تُفسِّر الحالات التي مورست فيها الفضائل.

من المعروف أن المفردات الحديثة التي نستعملها للحديث عن العواطف تفتقر إلى التجانس، وأننا ورثناها عن طبقات مُختلفة من الخطاب عن بنية النفس. وهكذا نجد أن العواطف أشياء تحدث للنفس، ولكنها أيضاً طُرُق تستعملها النفس للتعبير عن غاياتها؛ وهي مُستقلَّة عن الإدراك وقد تُؤثِّر فيه. وهي جُزء من أنواع من الفهم، ولكنها أوضاعٌ تختلف باختلاف الثقافات[31]. ومهما يكن من أمر، فإن العواطف (كالخوف والغضب والاستكبار والمذلة والذنب) كانت على الدوام أموراً بالغة الأهميَّة للضبط في الأديرة ما دامت لا تنفصل عن نزعات الراهب. فالنزعات التي تحكمها المشاعر الفاضلة كانت تقارن مع تلك الناشئة من العواطف الشرّيرة[32]. ونحن نجد أثر الطُّرُق التي عولجت بها العواطف في

(30) هناك عند إفنز (1931: 85-87) وصفٌ تفصيليٌّ مُؤثِّر لإجراءات العقاب في اجتماع رهبان كْلوني.

(31) يعدِّد إلْوِن (1985: 130-133) عِدّة تصوُّرات لعواطف تتناقض أحياناً في كتابات علماء النفس المُتخصِّصين، ويرى أن هذه التصوُّرات تعكس جوانب مُختلفة لظاهرة مُتعدِّدة الجوانب.

(32) انظر: دراسة ميشو كانتان (1949) الخاصة بقوة الروح في كتابات الرُّهبان العائدة إلى القرن الثاني عشر.

بنية الكفّارة، أي في ذلك الطقس الذي وضعت فيه النزعات تحت المراقبة، أو حوفظ عليها أو أخضعت للتغيير.

من العواطف ذات الأهميَّة القصوى في هذا السياق الندم remorse الذي يُعرف في الكتابات المُتعلِّقة بالكفّارة بمُصطلح contrition. والندم شعور وإدراك، وفيه يشكِّل الإدراك طبيعة الشعور: وما يُميِّز هذا الشعور هو تصوُّر صاحبِه أنه أَثِمَ. ولذا فإن هذا الشعور ليس سببَ النزعة المتغيِّرة بل هو شرطُها: فقد كان ندم المذنب يُعتَبر سبباً كافياً لمُصالحته مع جماعة الدَّيْر. وكان الندم يتشكَّل في اللحظة التي يدرك فيها الراهب أنه أَثِمَ، أي في اللحظة التي يعبِّر فيها عن شعوره بالإحساس بالإثم، وتبدأ الرغبة في إصلاح النفس. وكانت وظيفة الكفّارة مساعدة التائب على الشعور بالندم وعلى العزم على عدم تكرار الخطيئة. لكن الندم قد يسبق التوبة أحياناً، كما في حالة حَفْزِها للآثم على الاعتراف بأيِّ مَيْلٍ خفيٍّ للخطإ في الفكر أو القول أو العمل سرّاً لرئيس الدَّيْر. ولم يكن الاعترافُ (أي اتِّهامُ الذات) يجري عند اجتماع الرُّهبان اليومي، خلافاً لتوجيه التُّهَم العلنية، بل في أوقات أخرى مُخصَّصة له. ومن هنا، كان للتوبة وظيفة مُختلفة مستقلَّة عن تصميم الآثم على تحاشي ما قد يُسبِّب الحزن في المُستقبل. وقد تظهر البنى المتعارضة لطقس الكفّارة من الجدول الآتي:

1- خطأ	1- خطأ
2- اتِّهام علني	2- ندم
3- توبة	3- اتِّهام للذات (اعتراف سرّي)
4- ندم	4- كفّارة
5- مُصالحة	5- مصالحة

نُلاحظ في كلتا السلسلتين أن الخطأ هو العُنصر الأوَّل، وأن المُصالحة هي العُنصر الأخير. ولكن الكفّارة في السلسلة الثانية تظهر كأنها مسألة إرضاء للشرع بعد الإخلال به. ومن المُفارقات أن الكفارة في الحالة التي تبدو فيها كأنها عِقاب فرضته مُحكمة جزائية هي أقرب ما تكون من فكرة "العلاج الروحاني" ـ أي من خلق الظروف النفسانية المُناسبة لإصلاح النزعات، لأن النزعة

الصحيحة يُفترض أنها ضرورية لتعلُّم الفضائل المُنفردة وللعيش مع الجماعة على نحو مُنظَّم. وقد كان هذا التعارض بين مُتطلّبات الشرع وتشكيل الإرادة الفاضلة كما نعرف من تاريخ طقس الكفّارة، مصدراً لجدلٍ لاهوتيٍّ عميقٍ في القرن الثاني عشر.

لكن ما لا يُظهره الجدول، هو أن الخطأ يكون مُوجَّهاً ضد الشريعة الإلٰهيَّة إن كان إثماً. ولذا فإن المُصالحة يجب أن تحصل أوّلاً مع الشرع قبل إعادة المُخطئ ـ الذي فَصَلَه الشرع عن سواه بسبب إثمه ـ إلى جماعة الرُّهبان. وعندما يتقدَّم أداءُ الكفّارة النزعةَ الصالحة (والكفارة تُساعد على إيجادها)، فإن من المُمكن الافتراض أن المُصالحة تحدث في الوقت نفسه للجانبين. أما إذا جاءت بعد الشعور بالندم، كما في حالة اتِّهام الذات، فإن عمل المُصالحة المزدوج ينقسم قسمين: وفي تلك الحالة قد يبدو تشكيل النزعات الفاضلة شيئاً مُختلفاً تمام الاختلاف من قدرة الشريعة الربانية على مغفرة الذَّنْب. والمغفرة هي أوّلاً وقبل كُلِّ شيْ حقٌّ شرعي، يتعلَّق بكيفية اتِّصاف الربِّ بحقِّ المغفرة. ولمّا كان من يستمع إلى الاعتراف هو الممثِّل الشرعي للّه على الأرض، فإنه يكتسب القدرة على أن يغفر للتائب (أن يُحِلَّه من ذَنْبه) عندما يثبت له أن المذنب أدّى ما عليه. والسلطة التي يتمتَّع بها من يستمع للاعتراف يستمدُّها من ادّعاء الكنيسة بأنها صاحبة المفتاحين (*claves ecclesia*) اللذين تقول إنهما يرمزان إلى قدرتها على العقد والحلّ، على فرض الكفّارة وعلى إزالتها، على عِتق التائب من العقاب الرباني في الآخرة وعلى حرمانه من ذلك العِتق.

تسرَّع پيتر أبيلار Peter Abelard، مُعاصر القِدِّيس برنار، فنسب المغفرة لهذه المراحل: (1) حالة الندم، (2) الاستعداد للاعتراف وأداء الكفّارة، (3) القيام بالاعتراف يتبعه تحمُّل العقاب المفروض. وعندما يرى الربُّ الرحيمُ أن التوبةَ توبةٌ نصوح، فإن المغفرة تتبع ذلك بطبيعة الأمور ـ كما قال أبيلار. ولذا أصبح التدرُّب على إذلال الذات أمراً أساسيّاً في تعاليم أبيلار الخاصة بالكفّارة، رغم أنها ظلَّت تقع ضمن الإطار الشرعي. ولكن مذهبه تضمَّن رفضاً لدور الكنيسة في الغفران المُستند إلى "قوّة المفتاحين". فقد قال إن دور من يستمع إلى الاعتراف لم يكن سوى دور الناصح الذي يشير بالإجراء الصحيح للكفّارة الواجب اتِّباعه. (لسكوم 1971). وقد اتُّهم أبيلار لهذا السبب من بين أسباب أخرى بالهرطقة بتحريضٍ من برنار من كليرڤو.

كان لتعاليم أبيلار تأثيرٌ بعيدٌ على نظريات الكفّارة في القرون الوسطى بغضِّ النظر عن مسألة "قوّة المفتاحين". ومن بين هذه التعاليم، نظرية هيو من سَيْنْت ڤكتر التي وضعها في القسم الرابع عشر من الكتاب الثاني من كتاب *De sacramentis* (**في الطُّقُوس**). فقد كان هيو أوَّل من فرَّق بين قيدين يتسبَّب بهما ارتكاب المعصية: قيدٍ داخليٍّ قِوامُه العناد (وهذه حالة تتعلَّق بالإرادة)، وقيدٍ خارجيٍّ قِوامُه إمكانيَّةُ حلول اللعنة في المُستقبل (وهذه حالة شرعية). والندم يُحرِّر الشخص من العناد وذلك بتغييره إرادة شرّيرة إلى رغبة خيِّرة، أما إمكانية حلول اللعنة فلا يُمكن التحرُّر منها إلّا بالمغفرة التي يمنحها من يستمع للاعتراف. (بوشمان 1964: 161).

ما علاقة هذه النظريات بالكفّارة؟ إنها كتابات أشخاص مارسوا هذا الطقس إما بصفتهم كهنةً استمعوا إلى اعترافاتٍ أدلى بها آخرون أو بصفتهم تائبين. ولذا، فإن هذه الكتابات يجب أن تُقرأ على أنها إجاباتٌ عن مسائل في ذلك الطقس أدَّت بدورها إلى وضعه بشكله الذي نعرفه. وهي تُشكِّل ما نصفه اليوم بالتدخُّل الخطابي في مُمارسة نوع من علم النفس الاجتماعي الهادف إلى إصلاح مقولاته لكي يجعلها أشدَّ تناسقاً ونجاعةً. والطقس الذي أصبح طقس الكفّارة المُعْتَمَد تضمَّن النظر في "التوبة النصوح" ـ وهي مفهومٌ وعاطفةٌ وحالةٌ ذهنيَّةٌ في الوقت نفسه ـ التوبة التي هي جزءٌ لا يتجزَّأ من إرادة الطاعة، أي من بنيات الذات المشكَّلة حولها.

وليست الصفةُ البارزةُ للكفّارة وظيفتَها الإصلاحيةَ فقط، بل أساليبُها في تصحيح الذات. ولذا فقد لا يصحُّ تماماً أن نصف هذا الطقس كما فعل بعض الدارسين (مثل تنتلر 1974) بأنه "وسيلة من وسائل الضَّبط الاجتماعي" ـ إنْ أخذنا العبارة بمعنى السيطرة على الأقلّ. فقد كانت الكفّارة في سياق نظام الرَّهبنة في القرون الوسطى أسلوباً لضبط الذات لخلق الرغبة في طاعة الشريعة ـ ولكن كان ذلك جزءاً من طبيعة الذات، وليس وسيلة تستخدمها السلطة لإبقاء تلك الذات تحت السيطرة. ولم يكن هنالك بطبيعة الحال أيُّ ضمانة على أن طقس الكفّارة سيُحقِّق الهدف المرجوَّ منه. ولم يكن هذا الطقس كغيره من الطُّقُوس التي تُمارَسُ في الدَّيْر معزولاً عن غيره (كما أكَّد هيو في كتابه **في الطُّقُوس**)، بل كان

جزءاً من نظام كاملٍ للضَّبط اعتمد أداؤه الكامل على عوامل عرضية كثيرة. غير أن احتمالات الفشل في الأديرة كانت أقلَّ منها في المُجتمع الدنيوي، إنْ أخذناه بعموميَّته، لأن ظروف الضَّبط خارج الدَّيْر كانت أقلَّ خضوعاً للتوقُّعات منها داخله.

الخاتمة

ركَّزتُ في هذا البحث الذي تناولت فيه موضوع الضَّبط الديني في العالم المسيحي اللاتيني في القرون الوسطى على تشكيل الطاعة الإرادية للسلطة في إطار مُجتمع الرُّهبان. وقد يكون من المفيد قبل أن أنتهي منه أن أستعرض النقاط الأساسية التي حاولت إبرازها.

ميَّزتُ في عرضي الموجز لمفهوم الضَّبط بين شكلين من أشكال القوَّة ـ شكلٍ يتَّصل بتنمية الفضائل، وشكلٍ يتَّصل بتطبيق الشريعة ـ وهما شكلان حاولتْ حياةُ الرَّهبنة أن تُوفِّق بينهما. ثمَّ تحدَّثتُ عن الأساليب التعليمية التي وضعها برنار من كليرفو، وقلتُ إن طُقُوس الرهبنة يُمكن تحليلُها من حيث كونها جزءاً من نظام لتعلُّم الفضائل المسيحيَّة تحت مظلَّة الشريعة الإلٰهيَّة. وأشرتُ إلى ناحية تستدعي النظر في هذه الأساليب: ألا وهي استغلال الرغبات الخطرة لصالح الفضيلة المسيحيَّة بدلاً من كبْتها. ولم يكن الهدفُ الشامل لحياة الرَّهبنة كبتَ التجارب التي تجعلها الحرِّية الدنيوية مُمكنة، بل تشكيل الرغبات الدينية من تلك التجارب.

ومن المعروف أن السِّسْتِرسيِّين انتموا إلى حركةٍ للرَّهبنة شدَّدت على الفقر وإذلال الذات، ولذلك نظرتُ في تصوُّرهم للكيفية التي ساعد بها العمل اليدوي في تنظيم فضيلة إذلال الذات الضرورية للطاعة المسيحيَّة. وتناوَلَ حديثي في هذا الجزء من الفصل، دلالات الضَّبط التي تضمَّنها العمل من حيث علاقتُه بنظام الرَّهبنة، وليس من حيث دلالاته الاقتصادية لِمِلْكِيَّة الضِيَع وإدارتها عند السِّسْترسيِّين، ولا من حيث الأصول الحضارية للعقلانية الاقتصادية الغربية التي كتب عنها الكثير. والنتيجة التي توصَّلتُ إليها في هذا الجُزء من الفصل تقول: إن كان للعمل اليدوي أن يُحقِّق إذلال الذات، فإن الحاجة تدعو لوضع نظامٍ للضبط يُذِلُّ العملُ فيه العاملَ إذلالاً حقيقياً، وليس إلى التقويم الذهني المُجرَّد. ولذلك،

أعقب هذا الجزء بحثٌ مفصّلٌ لبرنامجين مُختلفين خاصَّين بإذلال الذات والطاعة وَضَعَ أُسُسَهما النظرية شخصان مرجعيان يُمثِّلان حياة الرَّهبنة في القرن الثاني عشر. وركَّزتُ مرّةً ثانيةً على التوتُّر القائم بين مُتطلَّبات تشكيل الفضيلة ومُتطلَّبات الخضوع للشريعة. وحلَّلْتُ أخيراً عملية المراقبة والإصلاح والعقاب ـ لا سيَّما كما انتظمها طقس الكفّارة. وأشرتُ إلى أننا نلمح أحياناً في هذه الطُّقُوس تنافر القوى الداعية إلى تشكيل الفضائل، وتلك التي تدعو إلى الالتزام بالشريعة.

ولم أفترض في بحثي أن القوّة تقوم على العلاقات المُتبادلة بين الأفراد في مقابل كونها مُؤسَّسِيَّة. بل ركَّزتُ فقط على نَواحٍ من القوّة الإرادية شكَّلتها حياةُ الرَّهبنة المسيحيَّة. وقد وجَّهتُ اهتمامي لحياة الرَّهبنة لأنها كانت تُعدُّ أرقى أشكال الحياة الدينية في العصور الوسطى، ولكن هذا لا يعني أنني أعتبر طاعة الرُّهبان هي النموذج الأفضل لكُلِّ أشكال السلطة الدينية.

كانت طُقُوس الرَّهبنة تنتمي إلى نمطٍ معيَّنٍ من نظام الضَّبط، وقد استولت مشروعاتٌ ذاتُ طبيعةٍ دنيويةٍ على بعض عناصر هذا النَّمط وكيَّفَتْها لأغراضها في قرون لاحقة. وقد أدَّت التغيُّرات التي حصلت في أنماط الضَّبط في مُجتمعات القرون الوسطى والمُجتمعات الحديثة إلى تغيير الطُّقُوس المسيحيَّة في أوقات وأمكنة مُختلفة. وكان معنى هذه التغيُّرات، أن الطُّقُوس المسيحيَّة شملت نواحيَ مُختلفةً من الحياة الاجتماعية، وأنها تعاملت مع ذواتٍ لها بنياتٌ مُختلفة، وأنها اندمجت بأنواع مُختلفة من المعرفة المُعْتَمَدة[33]. ومن هنا، فإن إذلال الذات الذي اتَّخذ شكل التذلُّل لم يعد يُثير الإعجاب في المسيحيَّة "العادية"، وأخذ

(33) ناقشت إيدِث سِلا (1975) في مقالة بديعة لها الطريقتين المُتباينتين اللتين اتَّبعهما كُلٌّ من الأكوينيّ Saint Tomas Aquinas (ت 1274) وأُكَمْ William Ockham (ت 1349) لتفسير القربان المُقدَّس فقالت: "يُعَدِّل الأكوينيّ في كُلِّ حالة مُهمَّة تقريباً الفلسفة الطبيعية أو 'يُهذِّبها' لتفسير القربان بينما يسمح أُكَم للفلسفة الطبيعية بأن تجري مجراها. وعندما لا تنطبق الفلسفة الطبيعية على الحالة، فإن أُكَم يُحيلنا إلى التدخّل الإلٰهي دون افتراض وجود فيزياء مُعدَّلة. ومن هنا، كان للفلسفة الطبيعية عند أُكَم استقلالها الذاتي حتى ضمن السياق اللاهوتي، ولكن ذلك لا ينطبق على الأكوينيّ". (363). وترى سِلا أن مدلولات موقف أُكَم (وهو موقف رفضته الكنيسة في القرن الرابع عشر)، كانت على وفاق مع نمو الأفكار العلمية في القرن السابع عشر.

الفكر العلماني الحديث ينظر إليه ويتعامل معه على أنه شكلٌ معروف من أشكال اضطراب الشخصية. وأصبحت طُقُوس الإذلال والتذلُّل أعراضاً تُرى عند المرضى، وليست أفعالاً يقوم بها أشخاص يُخضعون أنفسهم للضَّبط(*).

أقول إذن باختصار، إن الزَّعْم بأن السلوك الطقسي يتعارض تعارضاً مطلقاً مع السلوك العادي أو العملي زَعْمٌ يفتقر إلى التماسك، تماماً مثل الزَّعْمِ بأن الدين يتعارض مع العقل أو العلم (الاجتماعي). لقد جرى التعبير عن مجالات الحياة المُختلفة على نحو مُختلف في الأزمنة والمُجتمعات المُختلفة، ويُعبّر كُلُّ مُجتمع عنها على النحو الذي يُناسبه. وأما كيفيَّة تشكيل وسائل التعبير هذه وكيفيَّة مراقبتها، وماذا يحدث عندما تتغيَّر (بالقوّة أو بوسائل أخرى)، فأمور تقع في مجال البحث الأنثروبولوجي. ولكننا لن نُحرز كثيراً من التقدُّم في فهم القوى العاملة ما لم نحاول إعادة تشكيل الظروف التاريخية التي تشكّلت ضمنها المشاريع والدوافع بالتفصيل.

(*) يُعارض المؤلِّف في هذه العبارة بين كلمتَي patient وagent. والكلمة الأولى تضمُّ معنيين هما من يقع عليه الفعل (في مقابل الفاعل، وهو معنى الكلمة الثانية). لكن كلمة patient تعني "المريض" أيضاً، وهو معنى موجود في السياق هو الآخر.

ترجمات



الفصل الخامس

مفهوم الترجمة الثقافية في الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية

يَعرِف علماء الأنثروبولوجيا كُلُّهم تعريفَ إ. ب. تايلر الشهير للثقافة الذي يقول فيه: "إن الثقافة أو الحضارة بمعناها الإثنوغرافي الواسع، هي ذلك الكيان المُركَّب من المعرفة والمُعتقدات والفنون والأخلاق والقوانين والتقاليد، وكُلّ القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بصفته عضواً في مُجتمع". وسيكون من المُفيد أن نستقصي كيف نشأت فكرة الثقافة هذه ومتى نشأت بتعدادها لـ "القدرات والعادات" وتأكيدها على ما دعاه لِنْتُن بالإرث الاجتماعي (بالتركيز على عملية التعلُّم)، وكيف تحوَّلت إلى شيءٍ أشبه بالنصّ ـ أي إلى شيءٍ يُشبه الخطاب المكتوب. ومن الأدلَّة الواضحة على هذا التغيُّر، الطريقة التي سيطرت بها اللغة بصفتها الشرط المُسبق للاستمرارية التاريخية وللتعلُّم الاجتماعي ("التثقُّف")(*) على منظور علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعيين.

ظهر هذا الاهتمام باللغة قبل زمن تايلر بطبيعة الحال، ولكن هذا الاهتمام في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين شغل أنواعاً من النظريات الأدبية القومية والتربوية (انظر إيغلتن 1983: الفصل الثاني) أكثر مما شغل علوماً إنسانية أخرى. فكيف أصبح هذا الاهتمام مركزيّاً في علم الأنثروبولوجيا الاجتماعي في

(*) الكلمة الأصلية هنا هي cultivation، وهي تُستعمل عادةً بمعنى العناية بالمزروعات، ولكنها تُستعمل مُجازاً للدلالة على التثقُّف. والعلاقة بين هذه الكلمة وكلمة culture (ثقافة)، تعود إلى كون الكلمتين مُشتقّتين من الجذر اللاتيني نفسه.

بريطانيا ومتى؟ لا أنوي كتابة تاريخ كهذا، بل أُريد التذكير بأن عبارة "ترجمة الثقافات" التي غدت منذ عقد الخمسينيات أقرب إلى العبارة المُبتذلة وصفاً لِما يختصُّ به علم الأنثروبولوجيا الاجتماعي، لم تكن دائماً على هذه الدرجة من الشيوع. وأودُّ التأكيد على أن هذا التغيُّر الظاهر لا يتطابق مع التقسيم القديم الذي يُقسِّم تطوُّر هذا العلم إلى مرحلة سابقة للوظيفية وأخرى وظيفية. ولا هو بالاهتمام المُباشر باللغة والمعنى، الذي لم يكن موجوداً في السابق (كْرِك 1976). وقد كتب بْرونِسلاف مالينوفسكي، أحد مؤسسي المدرسة المدعوَّة بالمدرسة الوظيفية، كثيراً عن "اللغة البدائية" وجمع كمّاً هائلاً من الموادّ اللغوية (أمثال، مُصطلحات قرابة، تعاويذ سحرية، وما إلى ذلك) لتحليلها أنثروبولوجيّاً. ولكنه لم يُنظر إلى عمله على أنه يندرج تحت باب ترجمة الثقافات.

كان البحث الذي نشره غودْفْري لينهارْت بعنوان "أنماط من التفكير" (1954) من أقدم الأمثلة ـ وأشدِّها مثاراً للتأمُّل والتفكير ـ حول استعمال فكرة الترجمة صراحةً لوصف إحدى المُهمّات الأساسية لعلم الأنثروبولوجيا الاجتماعي: "إن المشكلة التي تُواجه من يُحاول وصف الكيفيَّة التي يُفكِّر بها أناسٌ ينتمون إلى قبيلة بعيدة للآخرين تصبح مُشكلة من مُشكلات الترجمة، مُشكلة توضيح التناسق الموجود في اللغة التي يعيشونها فعلاً باللغة التي نستعملها نحن" . (97). وقد اقتُبِسَت هذه الجملة وتعرَّضت للنقد في الدراسة التي كتبها إرنِست غِلنر وأتناولها في القسم الآتي. وسأعود إليها في سياق عرض غِلنر لأفكاره. أما هنا فأريد أن ألفت الانتباه باختصار إلى استعمال لينهارت لكلمة ترجمة للإشارة لا إلى مادَّة لغوية بل "لأنماطٍ من التفكير" تتجسَّد في تلك المادَّة. وقد لا تخلو الخلفية التي جاء منها لينهارت، وهي الأدب الإنغليزي، من المغزى. فقد تتلمذ على يد ف. ر. ليفس في كَيْمْبْرِج قبل التتلمُذ على يد إ. إ. إڤنز پرچرد في أوكْسْفُرد ومشاركته في دراساته.

اشتُهِرت أوكْسْفُرد كما هو معروف بكونها المركز الأنثروبولوجيّ في بريطانيا الحريص على سُمعته في مجال ترجمة الثقافات. ومن أشهر الكُتب التي أنتجها ذلك المركز لكي تكون كُتباً دراسيّةً مُقرَّرةً كتاب جون بيتي **الثقافات الأخرى** (1964)، وقد شدَّد هذا الكتاب على مركزية مُشكلة الترجمة لعلم الأنثروبولوجيا الاجتماعي، وميَّز (وإن لم يفصِل) بين "الثقافة" و"اللغة" على نحوٍ كان مُتداولاً

بين علماء الأنثروبولوجيا - وإن لم يكن على قَدْرٍ كافٍ من الوضوح (انظر: ص 89-90).

ومما يلفت النظر أن إدمند ليج، الذي لم يرتبط بأوكْسْفُرد في أي يومٍ من الأيام، استعمل الفكرة نفسها في خاتمة عرض تاريخي لعلم الأنثروبولوجيا الاجتماعي بعد عقد من الزمان:

> بدأنا بالتأكيد على درجة اختلاف "الآخرين" - ولم نجعلهم مُختلفين فقط، بل بعيدين في المكان وأدنى في المكانة. ثمَّ خضعنا لميولنا العاطفية وعكسنا اتِّجاهنا وقلنا إن البشر أجمعين متشابهون؛ نستطيع أن نفهم سكان التروبرياند أو الباروتسيين لأن دوافعهم تشبه دوافعنا. ولكننا لم ننجح في ذلك أيضاً، فظلَّ "الآخرون" "آخرين" على نحوٍ لا فكاك منه. ولكننا أخذنا ندرك الآن أن المشكلة الجوهريَّة هي مشكلة ترجمة. فقد أظهر لنا علماء اللغة أن الترجمة بكلِّ أشكالها صعبة، وأن الترجمة التي تتَّصف بالكمال مستحيلةٌ عادةً. ولكننا نعلم أن الترجمة المقبولة إلى حدٍّ ما مُمكنة للأغراض العملية حتى عندما يكون "النصُّ" الأصلي بالغَ الغموض. لا شكَّ في أن اللغات تختلف، ولكنها لا تختلف اختلافاً يجعل التفاهم مستحيلاً. وسنجد إن نظرْنا إلى المسألة على هذا النحو أن الأنثروبولوجيين الاجتماعيين مشغولون بابتكار منهجٍ لترجمة اللغة الثقافية. (1973: 772).

وقد قبِلَ ماكْس غلوكْمَن (1973: 905) في تعليق كتبه بعد مُدَّةٍ قصيرة على ما كتبه ليج مركزيةَ الترجمةِ الثقافية مع أنه اقترح نَسَباً مُختلفاً تماماً لتلك المُمارسة الأنثروبولوجية.

ولكن هذه الفكرة التي شكَّلت جانباً من هويَّة علم الأنثروبولوجيا الاجتماعي البريطاني لم تلقَ من داخل المهنة الكثير من الدراسة المنظَّمة رغم الاتِّفاق العام الذي قوبلت به. ومن الاستثناءات الجزئية كتاب رودني نيدَم **الاعتقاد واللغة والتجربة** (1972). وهذا كتابٌ علميٌّ راقٍ يصعب تبسيطه ويستحقُّ بحثاً مطوَّلاً. ولذا سأكتفي هنا بالتركيز على نصٍّ أقصر هو دراسة إرنسْت غلنر المعنونة "المفاهيم والمُجتمع" التي يبدو أنها تدخل كثيراً في المقرَّرات الدراسية المخصَّصة لطلبة البكالوريوس في الجامعات البريطانية، ولا تزال متاحة في كتب المختارات الشائعة. وسأخصِّص القسم الآتي للنظر في هذه الدراسة، وللحديث عن بعض النقاط التي سأتناولها في الأقسام الأخرى.

نصٌّ نظري

تتناول دراسة غلنر المعنونة «المفاهيم والمُجتمع» الطريقة التي يعالج بها الأنثروبولوجيّون مشكلات تفسير الخطاب في المُجتمعات الغريبة وترجمته. وتقوم فكرته على الأمور الآتية: (أ) يصرُّ الأنثروبولوجيّون المُعاصرون على تفسير المفاهيم غير المألوفة ضمن سياقٍ اجتماعي؛ (ب) يحرصون عندما يفعلون ذلك على إعطاء الأقوال التي يبدو أنها تُجافي العقل أو التي يعتريها الاضطراب معاني مقبولةً؛ (ت) قد تكون الطريقة السِّياقية في التفسير صحيحة من حيث المبدأ، ولكن ما يرافقها عادةً من "تسامحٍ مُبالَغٍ فيه" ليس كذلك. وتضمُّ الدراسة عدداً من الرسوم البيانية لتوضيح العمليات الثقافية ذات الصِّلة للناظر.

يعرض غلنر مشكلة التفسير بالإشارة إلى كتاب كورْت سامْيُولْسُن **الدين والعمل الاقتصادي** (1961)، وهو نقدٌ يُوجِّهه مؤرّخٌ اقتصاديٌّ لأُطروحة ڤيبر الخاصة بالخليقة البروتستنتية. إذ يعترض سامْيُولْسن على كون ڤيبر ومؤيِّديه أعادوا تفسير النصوص الدينية على نحوٍ يُمكِّنهم من استخلاص المعاني التي تدعم أُطروحتهم. والغرض الذي يسعى إليه غلنر من هذا المثال، هو إظهار موقف الأنثروبولوجي الوظيفي المُختلف تماماً:

> لا يعنيني هنا أن أُناقش ما إذا كان استخدام سامْيُولْسُن في الحالة الراهنة استخداماً سليماً للمبدأ الضمني القائل إن على المرء ألّا يُعيد تفسير الأقوال التي يجدها، ولست مُؤهَّلاً لإصدار حكم كهذا. فما يعنيني هو أن هذا المبدأ سيجعل من معظم الدراسات الاجتماعية للعلاقة بين المعتقد والسلوك شيئاً أقرب إلى اللغو إذا ما جرى تعميم هذا المبدأ بصراحة. وسنجد أن الأنثروبولوجيين مُضطرّون لاستخدام المبدإ المعاكس، وهو الإصرار على إعادة التفسير تبعاً للسِّياق، وليس لرفض هذه الإعادة. (20)

ولكن هذا التواضع فيما يتعلَّق بالتأهيل، يستثير عدداً كبيراً من الأسئلة. فساميُولْسُن بادئ ذي بدء لا يتمسَّك بالمبدأ القائل إن على المرء ألّا يعيد التفسير أبداً، ولا يصرُّ على أنه لا توجد علاقة ذات قيمة بين النص الديني وسياقه الاجتماعي أبداً؛ كلُّ ما يقوله إن النتيجة التي تسعى أطروحة ڤيبر للتوصُّل إليها لا يُمكن إثباتُها (انظر مثلاً: ساميُولْسُن 1961: 69). وهناك، فضلاً عن ذلك،

تعارضٌ حقيقيٌ كان حريّاً بغلنر أن يلتقطه بين مثال ساميُولْسُن وبين المأزق التقليدي الذي يُصادفه الأنثروبولوجي. فالنصوص التاريخية مادَّةٌ أساسية تستوجب أن يُعاد بناء السياقات الاجتماعية من حيث علاقتها بتلك النصوص من وجهة نظر المؤرِّخين الاقتصاديين وعلماء الاجتماع المُنخرطين في الجدل الدائر حول ڤيبر. والباحث الميداني في الأنثروبولوجيا يبدأ من موقف اجتماعي يُقال فيه شيءٌ ما، وما يجب إعادة النظر فيه هو المغزى الثقافي لهذه الأقوال. وهذا لا يعني بطبيعة الحال أن المُؤرِّخ يستطيع تناول مادته الأرشيفية من دون تصوُّر ما لسياقها التاريخي، أو أن الباحث الميداني يستطيع تعريف الموقف الاجتماعي بمعزل عمّا قيل فيه. وهذا التعارض ـ على علّاته ـ تعارضٌ في التوجُّه، وهو نتيجةٌ طبيعيةٌ لحصول المؤرِّخ على النصِّ جاهزاً بينما يتوجَّب على الإثنوغرافي أن يصنعه صُنعاً.

غير أن غلنر يُسارع لتعريف ما يدعوه بمنهج "الوظيفية المعتدلة" وللدعوة له، بدلاً من إنعام النظر في هذا التعارض (وكيف يعمل عند التطبيق). يقول غلنر إن قِوامَ هذا المنهج

> إصراره على أن المفاهيم والمُعتقدات لا توجد في فراغ، أو في نُصوص في أذهانٍ مُنفردةٍ، بل في حياة الناس والمُجتمعات. ولا بُدَّ من معرفة الأنشطة والمُؤسسات التي تُقالُ في سِياقها كلمة أو عبارة أو مجموعة من العبارات قبل أن يصبح فهم هذه الكلمة أو تلك العبارات مُمكناً، وقبل أن يكون بإمكاننا التحدث عن مفهومٍ أو معتقد. (22)

ولا شكَّ في أن غلنر أجاد التعبير هنا. وهنا يتوقَّع القارئ بحثاً في الطُّرُق المُختلفة التي يُجابه بها الإثنوغرافيون اللغةَ في الميدان، وكيف تُنتَج الأقوال، وكيف تُنَظَّم المعاني اللغوية، وكيف تتحقَّق الآثار البلاغية، وكيف تُستَخلَص الاستجابات المُناسبة ثقافيّاً. وكان ڤتغنشتاين قد نبَّه الفلاسفة البريطانيين إلى تعقيدات اللغة في حالة الاستعمال، وكان ج. ل. أوستن قد أقام الفروق بين إنتاج الكلام واستقباله بطريقة مهَّدت لما دعاه الأنثروبولوجيّون فيما بعد **إثنوغرافيا الكلام**. لكن غلنر كان قد أنكر وجود أيِّ شيء ذي قيمة في هذه الحركة الفلسفية (انظر حُجَجه التي ساقها في كتابه **الكلمات والأشياء**، 1959)، وأصرَّ دائماً،

كغيره من النُّقاد، على أن اهتمام هذه الحركة بفهم اللغة اليومية لم يكن سوى قناعٍ لإخفاء الدفاع عن الطُّرُق القائمة في الحديث عن العالم، ولإنكار إمكانية خلوّ تلك الطُّرُق من المنطق والمعقولية. وقد أصرَّ غلنر دائماً على التمسُّك بالتمييز بين الدفاع عن "المفاهيم والمعتقدات" وتفسيرها، وعلى التحذير من ذلك النوع من الترجمة الأنثروبولوجية التي تستبعد بلا نقاش البُعد النقدي الضروري لتفسير الكيفيَّة التي تُؤدّي بها المفاهيم وظيفتها، لأن "فهم الطريقة التي تعمل بها المفاهيم عملها في المُجتمع، يعني فهم مؤسساته" حسبما جاء في الدراسة (18؛ وانظر أيضاً: الحاشية رقم 1 على الصفحة نفسها).

وهذا هو السبب الذي جعل إشارة غلنر المُقتضبة للوظيفية المُعتدلة التي اقتبستها أعلاه تقوده مُباشرة إلى مُناقشة كتاب دوركهايم **الأشكال الأوَّلية للحياة الدينية**، الذي يسعى، إلى جانب كونه "أحد مصادر الوظيفية بعامَّة" (22)، إلى تفسير المفاهيم، لا إلى الدفاع عنها ـ وإن شئنا الدقَّة قلنا: لتفسير "الطبيعة القسرية لمفاهيمنا الأساسية" (23) بالرجوع إلى بعض العمليّات الجماعية. ولذا

> فإن لجوءنا المُعاصر إلى المنهج الوظيفي المُعتمد على السياق الاجتماعي لفهم المفاهيم ودراستها، يختلف من أوْجُهٍ عديدةٍ عن منهج دوركهايم. ذلك أن دُوركهايم لم يُعْنَ بالدفاع عن مفاهيم المُجتمعات البدائية: لأنها لم تكن بحاجة إلى من يدافع عنها في بيئتها الخاصة بها. ولم يحرص في بيئة المُجتمعات الحديثة المُتغيِّرة على الدفاع عمّا كان ينتمي إلى زمن آخر، ولم يتحرَّج من وصف بعض الأحمال الفكرية بأنها تنتمي إلى زمن آخر. كُلُّ ما كان يهمُّه هو تفسير الطبيعة القسرية لِما لم يبدُ أنه يحتاج إلى دفاع من الناحية العملية (وقد ادَّعى أنه بموقفه هذا قد حلَّ مشكلة المعرفة التي غاب حلُّها عن كانْت وغيره، وأنه لم يقع نتيجة هذا الحلّ في شباك التجريبية أو التسليمية)(*). ولستُ أنوي مناقشة ما إذا كان قد نجح في ذلك أم لا: ولكن يبدو لي لعِدَّة أسباب أنه لم ينجح. (23)

(*) أُترجم مُصطلح apriorism بالتسليمية، مُفترضاً أن التسليم بالشيء، يعني قَبوله على أنه صحيح بداهةً من دون الحاجة إلى الإثبات أو التجربة. وهو طبعاً عكس التجريبية empiricism (أو الإمبيريقيَّة كما يحلو لبعض المُترجمين أن يقولوا).

لا شكَّ في أن غلنر على وعي بالمشروع الأساسي لكتاب **الأشكال الأوَّلية** ـ أقصد محاولته تفسير الطبيعة القسرية للمفاهيم المُحدَّدة اجتماعيّاً ـ ولكن غلنر يتسرَّع فينتقل من النظر في ما تتضمَّنه مُشكلة كهذه إلى إهمال محاولة دوركهايم للتفسير. ويبدو أن دراسة "المفاهيم والمُجتمع" لا تأخذ في الحُسبان الفكرة القائلة إن النقد القائم على المُسلَّمات غير المُثبتة، لا يدعم أهداف التفسير بأفضل مما يدعمه الدفاع. ما يحصل عليه القارئ بدلاً من ذلك هو التذكير، عن طريق اقتباسٍ من لينهارْت، بأن عالم الأنثروبولوجيا المُعاصر يجعل في العادة "من نقل التناسق الذي يفترض وجوده في الفكر البدائي شرطاً لكون الترجمة جيِّدةً" . (26). ولذا فإنني أرى أننا نحصل هنا على مُعارضة مُضلِّلة: بين مُحاولة دوركهايم للتفسير ومحاولة عالم الأنثروبولوجيا المُعاصر للدفاع. وسأعود إلى هذه النقطة فيما بعد، ولكنني أودُّ هنا أن أُؤكِّد على أن القول بوجود التناسق الذي يجعل الخطاب مُتماسكاً لا يعني بحدِّ ذاته تسويغ الخطاب أو الدفاع عنه. إن ذلك ليس سوى خطوة نحو تفسير عنصر القسرية فيه. وهذه نقطة يفهمها كُلُّ من له إلمام بالتحليل النفسي. وقد نُعبِّر عن الفكرة بشكلٍ آخرٍ، وهو أن معيار "التناسق" أو "التماسك المنطقي" (وهذان مُصطلحان يميل غلنر إلى استخدام أحدهما محلّ الآخر)، ليس دائماً وفي كُلِّ الحالات المعيار الحاسم لقبول الخطاب أو رفضه، وذلك ـ كما يقول غلنر نفسه ـ لأن "اللغة تؤدّي وظيفتها بطُرُقٍ متعدِّدةٍ غير طريقة 'الإشارة إلى أشياء'" . (25). فليس كُلُّ ما يُقال تأكيداً. وهناك كثير من الأشياء التي تفعلها اللغة الدارجة ويُقصد منها أن تفعلها، وتُفسِّر استجابتنا الإيجابية للخطاب الذي قد لا يبدو كافياً من زاوية النظر "المنطقية" الضيِّقة. والوظائف التي تُؤدّيها لغة من اللغات والمقاصد التي يسعى لها خطاب مُعيَّن، جزءٌ مما يسعى كُلُّ إثنوغرافيٍّ قدير لاستيعابه قبل أن يُحاول الإتيان بترجمة ناجحة إلى لغته هو. وافتراضُ التناسق في هذه الحالة لا غنى عنه لأيِّ ترجمة.

يقترب غلنر أحياناً من هذه النقطة، لكنه يُسرع في إزاحتها جانباً في غمرة حماسه لعرض "التسامح المبالغ فيه" لدى الأنثروبولوجيين الوظيفيين.

> إن الموقف الذي يجد الأنثروبولوجيّ الاجتماعي نفسه فيه عندما يريد أن يُفسِّر مفهوماً أو تأكيداً أو مُعتقداً في ثقافة غريبة موقفٌ بسيط. فلنقلْ إنه

يُواجه التأكيد س باللغة المحلِّيَّة. وهو عنده عدد كبير أو لا يُحصى من الجُمل المُمكنة بلغته هو. . . .

قد لا يكون سعيداً تماماً في موقفه هذا، ولكنه لا يَستطيع تحاشيه. وليس ثَمَّة من لغة ثالثة يُمكن أن تصل بين اللغة المحلِّيَّة ولغته هو يُمكن أن تُعبِّر عن المُقابلات ولا تُوقعه في المطبّات الناشئة من كون لغته لها وسائلها الخاصة في التعامل مع العالم، وهي وسائل قد لا تكون شبيهة بوسائل اللغة المحلِّيَّة، ولذا فإنها قد تُشوِّه ما يجري ترجمته.

ويُفكِّر الناس أحياناً بسذاجة أن الواقع نفسه يُمكن أن يكون الوسيط أو "اللغة الثالثة" . . . . لكن ذلك لا ينفع لأسباب قويَّة مُتنوِّعة. (24-25)

هنا أيضاً، قد يبدو لبعض القُرّاء أن هذه الأقوال المعقولة تدعم المطالبة بأن يحاول الإثنوغرافي إعادة النظر في الطُّرُق المُختلفة التي تتعامل بها اللغة المحلِّيَّة مع العالم وتنقل المعلومات وتُشكِّل التجربة قبل أن يُترجم الخطاب الغريب إلى لغة نصِّه الإثنوغرافي. ولكن عرض غلنر يمضي في اتجاهٍ مُختلفٍ لا يبعث على الثقة.

فهو يمضي إلى القول إن عالم الأنثروبولوجيا يُلاحظ بعد أن يجد جُملة إنغليزية مُعادلة للفكرة الأصلية أن جُملته تتطلَّب حكما تقييميّاً تقول إنها جيِّدة أو سيِّئة. "لا أقول إنها 'صحيحة' أو 'خاطئة' إذ لا ينشأ قولٌ كهذا إلّا في بعض أنواع القول. أما حين يتعلَّق الأمر بأنواع أخرى من الأقوال أو من الثنائيات، فإن صفاتٍ مثل "ذات معنى" أو "تجافي العقل" أو "معقولة" أو "سخيفة" قد تكون مناسبة. وأنا أستعمل كلمتي 'جيِّدة' و'سيِّئة' عمداً لتشمل كُلّ البدائل المُتعارضة التي تستدعيها الجُملة التي تعادل س" . (27).

ألسنا نجد هنا بعض الافتراضات اللافتة للنظر التي لا يقول بها أيُّ مُترجم متمرِّس؟ الافتراض الأوَّل هو أن المُفاضلة تكون دائماً بين بديلين على طرفَي نقيض؛ والثاني هو أن الفُروق التقييمية يُمكن اختزالها في النهاية بكلمتَي 'جيِّدة' و'سيِّئة'. ومن الواضح أن هذين الافتراضين غير مقبولين إذا ما صِيغ أيٌّ منهما على شكل قاعدة عامَّة. وهناك أيضاً الرأي القائل إن مُهمة المترجم هي مُضاهاة جُملة بجُملة. ولكن إذا بحث المُترجم المُتمرِّس عن مبدأ التناسق في الخطاب الذي يريد ترجمته ثم حاول الإتيان بتناسق مثله على أحسن ما يستطيع بلغته، فلا

يُمكن أن تُوجد قاعدة عامة تُحدِّد حجم الوحدات التي عليه أن يستعملها ـ وحدات مثل الجُمل أو الفقرات أو ما هو أطول من ذلك. وإذا ما عكسنا المسألة، فقد نقول: **إن وحدة الترجمة المُناسبة تعتمد بحدِّ ذاتها على مبدأ التناسق.**

على أن حكاية غلنر المُتعلِّقة بالأنثروبولوجي المُترجم، تحتاج إلى فرضية مُؤدّاها أن الجُمل هي ما يسعى المُترجم إلى مُضاهاته، لأن ذلك يُسهِّل إبراز الكيفيَّة التي تحدث فيها خطيئة المُبالغة في التسامح. فبعد أن يضع الأنثروبولوجي المُعادل الأوَّلي بين جُملة في اللغة المحلِّيَّة وجُملة بلغته هو، فإنه يلاحظ أن الجُملة الإنغليزية تُعطي انطباعاً سيِّئاً. وهذا يُقلق الأنثروبولوجي لأن الوصف الإثنوغرافي الذي يُعطي انطباعاً كهذا، فيما تقول حكاية غلنر، قد يشتمُّ منه أنه يُقلِّل من قيمة الأهالي الذين درسهم، والتقليل من قيمة الثقافات الأخرى قد يُؤخذ على أنه علامة على المركزية العِرقية، والمركزية العِرقية قد تُؤخذ على أنها عَرَضٌ من أعراضِ علم أنثروبولوجيا سيِّء وفقاً لمُعتقدات الأنثروبولوجيا الوظيفية. فالمنهج الوظيفي يتطلَّب تقييم الجُمل بالرجوع إلى سِياقها الاجتماعي. ولذلك، فإن الأنثروبولوجي القلق يُعيد تفسير الجُملة الأصلية باستعمال السياق استعمالاً أشدَّ مُرونةً وحذراً من أجل أن يُنتج ترجمة "جيِّدة".

ترتبط خطيئة المُبالغة في التسامح والمنهج السياقي نفسه فيما يقول غلنر بالنظرة النسبية الوظيفية للفكر التي تعود إلى حقبة التنوير:

> نشأت المُعضلة (المُستعصية على الحلّ) التي واجهها فكرُ عصر التنوير بين النظرة النسبية الوظيفية للفكر من ناحية والدعاوى المطلقة التي ادّعاها العقل المستنير من الناحية الأخرى. فقد رغب ذلك الفكر، بنظره إلى الإنسان على أنه جزء من الطبيعة كما يتطلَّب العقل المُستنير، في أن تكون أنشطته المعرفية والتقييمية أجزاء من الطبيعة أيضاً، وأن تختلف من ثمَّ من كائن عضوي إلى آخر ومن سياق إلى آخر. (وهذه النظرة هي النظرة النسبية الوظيفية). ولكن هذا الفكر، بدعوته إلى العيش وفقاً للعقل والطبيعة، رغب في الوقت نفسه بإعفاء نفسه (وغيره أيضاً من الناحية العملية) من هذه النسبية. (31)

تُقدِّم صياغة غلنر الفلسفية هذه "المُعضلة المُستعصية على الحلّ" على عادة صاحبها كما لو أنها تعارضٌ مُجرَّد بين مفهومين ـ بين "النظرة النسبية الوظيفية

للفكر والدعاوى المُطلقة التي ادّعاها الفكر المُستنير". ولكن كيف يعمل هذان المفهومان بصفتهما "مفهومين مُلازمين لمُؤسسات المُجتمع [الغربي]"؟ (انظر: غلنر، 18). ليس من الصعب أن نُبيِّن أن دعاوى "العقل المستنير" نجحت في أقطار العالم الثالث أكثر من كثير من النظرات النسبية، وأنها مارست سلطة أكبر من هذه النظرات النسبية في تطوير النُّظُم الاقتصادية في البلاد الصناعية وفي تشكيل الدولة القومية. وسأعود إلى مناقشة هذه النقطة بتفصيل أكبر عندما أتناول الترجمة بوصفها جُزءاً من مُمارسة القوّة. والنقطة التي أريد التشديد عليها، هي أن "الدعاوى المُطلقة التي ادّعاها الفكر المُستنير" هي في حقيقة الأمر قوّة اتّخذت شكلاً مؤسَّسيّاً[1]، وأنها مُلتزمة لهذا السبب بالتقدُّم نحو المناطق الغريبة للاستحواذ عليها، وأن مُعارضيها (سواءٌ أكانو نسبيين بصراحة أم لم يكونوا) هم بطبيعتهم في وضع الدفاع. وهكذا فإن غلنر، عندما يمضي على الصفحة نفسها ليصف هذه المُعضلة المُجرَّدة في اتِّجاهات علماء الأنثروبولوجيا، يُحْجِمُ عن النظر في ما تتضمّنه عملية الترجمة الثقافية عند النظر إليها على أنها عملية مُؤسسية تجري في نِطاق العلاقة الأوسع بين مُجتمعات غير مُتكافئة. ذلك أن ما يجب أن يكون نقطة البداية لهذا البحث ليس المنطق المُجرَّد لما قد يقوله الأنثروبولوجيون الغربيون في دراساتهم الإثنوغرافية، بل المنطق المُجسَّد لِما تفعله بلادهم في علاقتها بالعالم الثالث (وما قد يفعلونه هم أنفسهم). أما معضلات النسبية، فتظهر على نحوٍ مُختلفٍ تبعاً لكوننا نُفكِّر من أجل الفهم المُجرّد أو في ما يجري على أرض الواقع التاريخي.

غير أن غلنر يقول إنه لا يُعارض النسبية الأنثروبولوجية من حيث المبدأ. يقول: "الفكرة الرئيسة التي أدعو لها في مجال تفسير النصوص الذي يولِّد قَدْراً من التسامح هي توخّي الحيطة" (32). ولكنه لا يُفسِّر تخصيص الحيطة للتفسير الذي يُولِّد التسامح في مقابل التفسير الذي يولِّد عدم التسامح. فقد كان غلنر قد

(1) "شهد القرن الثامن عشر تنامي الطبقة الوسطى التي نظرت إلى نفسها على أنها هي العالم الجديد، وادَّعى فكرها أن العالم كلَّه ملك لها وأنكرت العالم القديم في الوقت نفسه. وتجاوزت هذه الطبقة حدود الدول الأوروبية وطوَّرت، بإزالة هذه الصلة بالعالم القديم، فلسفةً تقدُّميةً تتناسب مع هذه العملية وتتَّخذ من البشرية برمَّتها موضوعاً لها لتوحيدها من مركزها الأوروبي وقيادتها سلميّاً نحو مستقبل أفضل". (كوسِلِك 1988: 5-6).

أصرَّ في موضع سابق على أن جُمل الترجمة كلها لا بُدَّ من أن تبدو "جيِّدةً" أو "سيِّئة". لماذا يتوجَّب علينا أن نشكِّك بالجُمل التي يبدو أنها "جيِّدة"؟ فإن "كان القرار المُسبق أن س، أي ما يُؤكِّده الأهالي، يجب أن يُفسَّر تفسيراً يجعله مقبولاً، وهو ما يُحدِّد سعة السِّياق الذي يَنبغي استعماله" (33)، فهل يُمكننا الفرار من هذه الدائرة المُغلقة باتِّخاذنا موقفاً مسبقاً سلبيّاً؟ لا يُعالج غلنر هذه المسألة هنا، ولكن لا مناص من افتراض أن هذا ليس حلّاً، لا سيَّما إذا ما تذكَّرنا الادِّعاء القائل "إنه لا شيء في طبيعة الأشياء أو المُجتمعات يُملي علينا على نحوٍ ظاهرٍ مقدار السِّياق الذي يُفيد في فَهْم أيٍّ مقولة أو كيف ينبغي وصف ذلك السِّياق" (33).

لا يُمكن أن تكون هذه المُلاحظة قد قيلت لتُؤخذ على محمل الجدّ. "لا شيء"؟ كيف يُمكن للتواصل أن يحدث إذن حتّى بين أفراد المُجتمع الواحد؟ ولماذا يجد الواحد منا نفسه مُضطرّاً لأن يقول للغرباء إنهم لم يفهموا شيئاً سمعوه أو رَأَوْه؟ ألا يَتمخَّض التعلُّم الاجتماعي عن مهارات تُمكِّن المرء من التمييز بين السِّياقات ذات الصلة وتلك التي لا تتصل بالموضوع؟ يجب أن تكون الأجوبة عن هذه الأسئلة بديهية، وهي تتصل بالحقيقة القائلة إن ترجمة عالم الأنثروبولوجيا لا تقتصر على مُضاهاة الجُمل على نحو مجرَّد، بل تعني **تعلُّم العيش بشكل مُختلف** وتكلُّم لغة مُختلفة. أما مسألة السِّياقات المُناسبة للمواقف المُختلفة التي يجري فيها عرض الأفكار، فأمرٌ يتعلَّمه المرء في حياته اليومية. ومع أن تلك المعرفة كثيراً ما يصعب التعبير عنها، فإنها تبقى مُعرِّفةً عن شيء "في طبيعة المُجتمع"، عن ناحيةٍ من نواحي الحياة تدلُّ على مقدار السِّياق الذي يتَّصل بالموضوع (رغم أنها لا "تُمْليه"). والنقطة التي أُحاول بيانها ليست هي أن الإثنوغرافيين لا يُمكن أن يعرفوا أيَّ السِّياقات مُناسب ليجعلوا أقوالاً مُعيَّنة أقوالاً مفهومة أو أنهم ميّالون للتسامح أكثر مِمّا ينبغي عند ترجمتهم لها، بل هي أن محاولاتهم ترجمة تلك الأقوال قد تُصادف مُشكلات تعود أصولها إلى المادَّة اللغوية التي يعملون عليها ومع الظروف الاجتماعية التي يعملون فيها - في الميدان وفي مُجتمعهم هم. وسأتناول هذه المسألة بتفصيل أكبر فيما بعد.

خصَّص غلنر النصف الثاني من دراسته لإعطاء أمثلة من بعض الدراسات

الإثنوغرافية للتمثيل على مُبالغة المُترجمين في التسامح، ثم لبيان الفوائد التفسيرية التي يُمكن أن تنتج عن النظر في الخطاب الديني للثقافات الغريبة نظرة نقدية.

تأتي المجموعة الأولى من الأمثلة من كتاب إڤنز پرچرد **ديانة النوير** (1956)، وفيه يُعيد الكاتب تفسير الترجمات التي تبدو غريبة الوقْع من الخطاب الديني لدى النوير مثل عبارة "التوأمُ طَيْرٌ". ويُعلِّق غلنر على هذه العبارة بقوله: "إن عبارة كهذه تتناقض في ظاهرها مع مبدإ التطابق أو عدم التناقض، أو مع ما يقبله الحسُّ السليم، أو مع الحقائق البادية للعيان: فالتوائم البشرية ليست عصافير، ولا العصافير توائم بشرية" (34). ويرى غلنر أن التفسير الجديد الذي جاء به إڤنز پرچرد يُحِلُّ النوير من تهمة "العقلية السابقة للمنطق"، وذلك بلجوئه غير المُسوَّغ للطريقة السِّياقية. فهو يتخلَّص من المُجافاة الظاهرة للمنطق ليُنكر أن معتقدات النوير تتعارض مع الحقيقة الساطعة، وذلك بربطه معنى العبارة المُجافية للمنطق بالسلوك "المنطقي". ويُوضِّح غلنر كيفيَّة عمل ذلك باقتباس يأخذه عن إڤنز پرچرد (يحذف منه جُملة مُهمَّة):

> ليس في الجُملة من تناقض، فهي تبدو معقولة تماماً، بل صحيحة، لمن يطرح الفكرة لنفسه بلغة النوير وضمن نظام فكرهم الديني. [لأنه آنئذٍ لن يأخذ العبارة الخاصَّة بالتوائم حرفيّاً بأكثر مما يفعلون هم أنفسهم]. **وهم لا يقولون إن التوأم له منقار وريش، وما إلى ذلك. ولا يتحدَّث النوير عن علاقة التوأم بأخيه التوأم كما لو أنهما طيران أو أنهما يتصرَّفان تجاه بعضهما كما لو كانا طيرين** (35؛ حذف غلنر الجُملة الموضوعة بين معقَّفين وأضاف البنط الأسود للتأكيد).

وهنا يقطع غلنر الاقتباس ليسخر بلهجة من أُسقط في يده: "ما الذي **يُمكن** أن نعدَّه فكراً سابقاً للمنطق؟ أغلب الظن أن المجانين الذين يُعانون من الهلوسة الدائمة هم وحدهم الذين **يُمكن** أن يتعاملوا مع كائن بشريٍّ بادٍ للعيان كما لو أنه يتمتَّع بكُلِّ خصائص الطيور". (35). وقد بلغ من لهفة غلنر للعُثور على جُمَلٍ يُمكن أن تُعَدَّ تعبيراً عن "فكر سابق للمنطق" أنه لا يتوقَّف ليتأمَّل ما الذي يحاول إڤنز پرچرد أن يفعله. فالحقيقة هي أن إڤنز پرچرد يُخصِّص عدَّة صفحات لتفسير هذه الجُملة الغريبة. ومن الواضح أن أن إڤنز پرچرد يريد أن يفسِّر (من وجهة نظر حياة النوير الاجتماعية) لا أن يُبرِّر (من وجهة نظر الحسِّ الغربي

السليم أو القِيَم الغربية). وليس الهدف من هذا النوع من التفسير إقناع القُرّاء الغربيين بقبول تُراث النوير الديني. ولا هو يستبعد إمكانية ارتكاب الأخطاء أو النُّطق بكلام يُجافي المنطق من جانب بعض المُتكلِّمين في حديثهم الديني عندما يستخدمون طُرُقهم التقليدية في التفكير. ولذا، فإنني لا أفهم السبب الذي دعا غلنر لاستعمال هذا المثال من كتاب **ديانة النوير** ليدعم تُهمة المُبالغة في التسامح من جانب الأنثروبولوجيين الوظيفيين. فقد كان إڤنز پرچرد يُحاول تفسير التناسق الذي يُعطي خطاب النوير الديني معناه، وليس الدفاع عنه كما لو أنه ذو مشروعية عامة ـ فقد كان إڤنز پرچرد نفسه قد تحوَّل إلى المذهب الكاثوليكي، وليس إلى ديانة النوير عندما كتب دراسته.

أما نجاح إڤنز پرچرد في تفسير التناسق الأساسي في خطاب النوير الديني أو فشله فمسألة أخرى. فقد اختلف عددٌ من الأنثروبولوجيين البريطانيين ـ ومنهم رَيْمُند فيرْث Raymond Firth (1966) على سبيل المثال ـ مع بعض النواحي من تفسير إڤنز پرچرد (ولكن لم يختلف معه أحد من النوير فيما أعلم). ولكن هذه الاختلافات تتعلَّق باختلاف الطُّرُق التي تُؤدّي إلى التوصُّل إلى فهم خطاب النوير الديني، وليس بدرجة التسامح عند الترجمة. والواقع هو أن تفسير إڤنز پرچرد صريح تماماً في إظهاره للتناقضات أو نواحي الغُموض في بعض مفاهيم النوير، وذلك خلافاً لادِّعاءات غلنر ـ فهو يُبيِّن التناقض بين فكرة "الكائن العلوي الحاضر في كُلِّ مكان" وفكرة "الأرواح الأدنى"، وهما فكرتان يُصنِّفهما النوير تحت كلمة "كْووث". ولم يكن بالإمكان وصف مفهوم النوير للروح بأنه مُتناقض لولا أن إڤنز پرچرد أصرَّ على الحفاظ على المعنيين المُختلفين لكلمة "كْووث" لأن المفهوم يتكوَّن منهما معاً، ولم يتعامل معهما على أنهما مترادفان (كما كان مالينوڤسكي سيفعل بأن يعزو كُلّاً منهما لسياق مُختلف). أما أن تحديد نواحي الغُموض والتناقض في مجموعة المفاهيم التابعة لأحد الأديان يُعطينا دليلاً قاطعاً على وجود "فكر سابق للمنطق"، فمسألة مُختلفة. وأنا أقول إنه لا يُعطينا دليلاً كهذا لأن الأداة التحليلية التي ندعوها فكراً سابقاً للمنطق تدمج ما بين الفكرة العاديَّة الخاصة بالأخطاء المنطقية في الحياة اليومية من ناحية وبين القصة التي روَّجها "عصر التنوير" عن كون العلم قمَّة العقل بعد أن تخلَّص أخيراً من السحر والدين.

غير أن حديث غلنر يتحاشى على عادته البتّ في القضية التي يُثيرها لسوء الحظ، وذلك بالإسراع إلى أخذ القارئ معه نحو سلسلة من التنصُّلات:

> لا أريد أن يُساء فهمي: أنا لا أقول إن شرح إڤنز پرچرد لمفاهيم النوير سيِّئ. (ولست حريصاً على إحياء مفهوم العقلية السابقة للمنطق على غِرار ليڤي برول). بل أنا، على العكس من ذلك، معجبٌ أشدَّ الإعجاب بذلك الشرح. ما أريد التأكيد عليه هو أن التفسير السياقي، الذي يشرح لنا ما تعنيه التأكيدات "بالفعل"، في مُقابل ما يبدو أنها تعنيه معزولة عن السياق، لا يُنهي ما يُمكن أن يثور من جدل حولها. (38).

لكن هل هناك من ادَّعى أنه يُنهيه؟ لم يدَّعِ إڤنز پرچرد ذلك قطعاً. ومهما يكن من أمره، فإن المُعارضة بين التفسير السياقي وغير السياقي مُعارضة فاسدة تماماً. فلا شيء له معنى معزولاً عمّا سواه. والمُشكلة هي دائماً: أي سياق نعني؟

غير أن ذلك شيء لا يبحثه غلنر إلّا بالإيحاء بأن الجواب لا بدَّ من أن يدور في حلقة مُفرغة ـ أو بالتحذير المُتكرِّر من المُبالغة في التسامح. (متى لا يكون التسامح غير مُبالغ فيه؟) ويبدو أنه لا يعلم أن مُشكلة تحديد السياق المُناسب في كُلِّ حالةٍ تُحَل عند المُترجم بالمهارة في استخدام اللغة المعنيَّة، وليس بالموقف المُسبق من التَّشدُّد والتسامح. والمهارة شيء يُكتَسَبُ ـ ولذا فإنه يدور في حلقة مُفرغة بالضرورة، ولكنه لا يدور فيها بلا نتيجة. ونحن لا نتعامل هنا مع مُضاهاة مُجرَّدة لمجموعتين من الجُمل، بل مع مُمارسة اجتماعية تمتدُّ جذورها في أنماطٍ من الحياة. وقد يخطئ المُترجم أو قد يُشوِّه شيئاً عن قصد ـ تماماً كما يُخطئ الناس أو يكذبون في الحياة اليومية. ولكننا لا نستطيع الإتيان بمبدأ عامٍّ لتعيين أمور كهذه، لا سيَّما من خلال تحذيرات ضدَّ "طريقة التفسير السياقية".

وهذا يُفضي بنا إلى تنصُّل آخر من تَنصُّلات غلنر: "بعد أن قُلتُ كُلَّ ما قلت، لستُ أدعو إلى موقفٍ مُتشكِّكٍ أو لاأدريٍّ ممّا يعنيه أعضاء اللغات الأخرى، ولا إلى التوقُّف عن منهج التفسير السياقي. (لا بل أنا أدعو، على العكس من ذلك، إلى استعماله أكثر، أكثر بمعنى الإقرار بإمكانية أن ما يعنيه الناس يجافي العقل أحياناً)". (39).

ولكن غلنر يُعطينا قبل أن يَحصل ذلك أمثلةً أخرى لتَوضيح المنهج السياقي الذي يؤدّي إلى التسامح في كتاب ليچ **النظم السياسية في المناطق الجبلية من برما**. يقول لنا ليچ إن أقوال الكاچن Kachin عن العالم العُلوي "ليست في آخر المطاف سوى طُرُقٍ لوصف العلاقات الرسمية الموجودة بين أناس حقيقيين وجماعات حقيقية في مُجتمع الكاچن العادي" (الاقتباس موجود في ص 40). وهنا يتدخَّل غلنر: "يُمكننا أن نتصوَّر ما حصل. لقد أدّت طُرُق ليچ التفسيرية إلى إنقاذ الكاچن من أن يُنسب لهم ما **يبدو** أنهم يقولونه"، وبذا جعلت هذه الطُّرُق مُمكناً "إسناد معنى لأقوالٍ كانت ستبقى لولاه من دون معنى" (41). ثم يمضي غلنر إلى القول إنه لا يقصد التشكيك في تفسيرات ليچ، بل أن يُبيِّن فقط "أن مدى اتِّساع السياق والطريقة التي يُنظَر بها إليه يُؤثِّران في التفسير بالضرورة" (41). وهذه مُلاحظة مُهمَّة لأن غلنر لا يعترض على النزعة الاختزالية عند ليچ (وسنرى أنه يُركِّز عليها فيما بعد فيما يتَّصل بالأيديولوجيا الدينية عند البربر)، بل على حقيقة أن هذا المثال من أمثلة النزعة الاختزالية (التي يدعوها غلنر باسم مُضلِّلٍ هو "السياقية")، يبدو أنه يُدافع عن الخطاب المعني ولا ينتقده.

يبدأ التدليل الذي يسوقه غلنر عن الكيفيَّة التي يكون فيها "المنهج غير المُتسامح 'سياقيّاً' بالمعنى الأعمق والأفضل" (42) بالحديث عن كلمة لا وجود لها في مُجتمع لا وجود له ـ والكلمة هي *boble* [ولنترجمها بكلمة **بَبيل** حفاظاً عل الصلة الصوتية مع المقابل العربي للكلمة الثانية] التي يستعملها بمعنى شديد الشبه بمعنى كلمة *noble* الإنغليزية [أي **نَبيل**]. هذه الكلمة الموضوعة يُمكن أن تُطلَق على أناسٍ يتميَّزون بنوعٍ مُعيَّن من السلوك، وعلى أناسٍ يحتلّون مكانة اجتماعية مُعيَّنة من دون أخذ السلوك في الحسبان. "والنقطة هنا هي أن المُجتمع الذي نتحدَّث عنه لا يُميِّز بين المفهومين: المفهوم (أ) والمفهوم (ب). بل يستعمل كلمة **بَبيل** في كُلِّ الأحوال". وهنا يجري التوسَّع في تحليل منطق الببالة لإظهار كيف أن

> الببالة وسيلةٌ فكريةٌ تستعملها الطبقةُ صاحبةُ الامتيازات في المُجتمع الذي نتحدَّث عنه لتكتسب بعض الفضائل التي يحترمها ذلك المُجتمع من دون عناءِ مُمارستها، وذلك لأن الكلمة ذاتها تُطلَق إما على من يُمارسون تلك الفضائل أو على من يحتلّون المكانة العالية. وهي في الوقت نفسه طريقةٌ

لدعم جاذبيَّةِ تلك الفضائل بِربطها، عن طريق استعمال الصفة نفسها، بالقوَّة والتمَتع بالامتيازات. ولكن كُلّ ذلك لا بُدَّ من قوله، وقولُه يستدعي إظهار الاضطراب المنطقي في المفهوم ـ ذلك الاضطراب الذي لا شكَّ في أن له وظيفة اجتماعية. (42).

لم يتمكَّن غلنر في واقع الأمر من إثبات اضطراب مفهوم "الببالة" حتى لو سلَّمنا بأن **غُموض الكلمة** يسمح باستخدامها في الخطاب السياسي لدعم مشروعية الطبقة الحاكمة (ومن ثَمَّ لتهديد تلك المشروعية نتيجة لذلك). لقد تسرّع غلنر أكثر من اللازم في خاتمة مثاله الموضوع هذا: "إن ما يُظهره هذا المثال هو أن المُفسِّر الذي يُبالغ في التسامح الذي يُصرُّ على الدفاع عن المفاهيم التي يبحث فيها ضدّ تُهمة الاضطراب المنطقي مُضطرٌّ لأن يُشوِّه الموقف الاجتماعي. **ذلك أن جعل المفهوم ذا معنى يحرم المُجتمع من المعنى**" (42؛ التأكيد من عندي). من الواضح أن كلمة "الببالة" ذات معنى لمن يستخدمونها في أقوال مُعيَّنة (وإلّا لَما استخدموها). ولها معنى (من نوع مُختلف) لغلنر، الذي يقول إنها تُحافظ على بُنية اجتماعية مُعيَّنة عن طريق خِداع مُستعمليها. غير أن المعنى واللامعنى، شأنهما شأن الحقيقة والكذب، يُطلقان على الأقوال وليس على المفاهيم المُجرَّدة. ولست أجد هنا أيَّ دليل على وجود مفهوم لا معنى له، لأن غلنر لم يُقدِّم لنا تحليلاً لأقوالٍ قيلت في موقف اجتماعي مُحدَّد استُخدِم فيه المفهوم.

على أن المثال يحتوي على فشلٍ أهمَّ، وهو غياب أيِّ مُحاولة لاستقصاء ما فيه من **تناسق** ـ وهو الذي يجعل من أثره الاجتماعي إمكانيَّةً لها مثل هذه القوَّة. يعرف الجميع أن الخطاب السياسي يستخدم الأكاذيب، وأنصاف الحقائق، والحِيَل المنطقية، وما إلى ذلك. ولكن ليس ذلك هو ما يُعطيها صِفتها القسرية ـ وهو ما ينطبق على الأقوال الصحيحة الواضحة ـ وصفة القسرية هي بالضبط ما يتضمَّنه مثال غلنر. فليس الوضع المنطقي المُجرَّد للمفاهيم هو ما يعنينا هنا، بل هو الطريقة التي يستخدمها بها الخطاب السياسي (أو الديني) لاستنهاض سلوك الناس أو لتوجيههم في مواقف مُعيَّنة. والصفة القسرية لـ "الببالة" بصفتها مفهوماً سياسيّاً هي من مُميِّزات الخطابات والأفعال المُتناسقة، وليس من صفات العقول الساذجة القابلة للخِداع. وهذا هو السبب الذي يفرض على مُترجم الأيديولوجيّات

السياسية والدينية القوية أن يُحاول نقل جانب من هذا التناسق. إذ إن جعل المفهوم غير ذي معنى يعني جعل المُجتمع غير ذي معنى.

والمثال الأخير الذي يأتي به غلنر مُستمدٌّ من دراسته الميدانية بين البربر في وسط المغرب، وهو مثال قصد منه أن يُثبت بما لا يدع مجالاً للشكّ في أن السياقيَّ غير المُتسامح يفهم المُجتمع الذي يدرسه على نحو أفضل بإبرازه اضطراب مفاهيم ذلك المُجتمع. يقول: "يُهمّنا هنا مفهومان: **بَرَكَة** و **أغورّام** (وجمعها **إغورّامِن**). وكلمة **بَرَكَة** يُمكن أن تعني "كفى"، ولكنها تعني أيضاً "خير وفير" وبخاصة البركة البادية في كثرة الخيرات والقوّة المُسبِّبة لثراء الآخرين بطُرُق خارقة للطبيعة. أما **الأغورّام** فهو من يتَّصف **بالبركة**" (43).

و**الإغورّامِن** ـ التي يُترجمها غلنر بكلمة saints في كتاباته اللاحقة (1969) ـ أقلِّيَّة ذات امتيازات خاصة وتأثير كبير في المُجتمع القبلي للبربر في وسط المغرب، وهم يُمثِّلون مرجعية القِيَم الدينية ويعملون بصفة وُسطاء أو حُكّام في الخلافات التي قد تحصل بين القبائل التي يعيشون في كنفها. "والمُعتقد المحلّي هو أن اللّه اختارهم. ويُظهر اللّه اختياره إيّاهم بأن يحبوَهم بصفات مُعيَّنة كالقوة السحرية، والكرم العظيم، والثروة، والاطمئنان المُتمثِّل بمقولة "تأمَّلوا الزنابق"(*)، والميل إلى المُصالحة، وما إلى ذلك". (43).

هذه هي ترجمة غلنر(**). ولكنَّ استعماله الذَّرب للمُفردات الدينية ذات الإيحاءات المسيحيَّة التي أظنُّها خارجة عن السياق تُثير الشكوك والتساؤلات عند هذه النقطة. فما هي على وجه الدِّقَّة أنواع السلوك والخطاب التي يُترجمها هنا بعبارات "الاطمئنان المتمثِّل بمقولة 'تأمَّلوا الزنابق'" و"يُظهر اللّه اختياره"

(*) العبارة الأصلية هنا هي consider -the- lilies attitude وهي عبارة تُحيلنا إلى إنجيل لوقا 12: 27: "تَأَمَّلُوا الزَّنَابِقَ كَيْفَ تَنْمُو! فَهِيَ لَا تَتْعَبُ وَلَا تَغْزِلُ". ومن الواضح أن غلنر يستعمل عبارات مسيحية ليصف مواقف أو مفاهيم إسلامية. وهذا يتَّضح أيضاً من استخدامه كلمة saints (قِدِّيسين) لوصف هؤلاء "الشيوخ" أو "أصحاب الكرامات". وفي ظنّي أن كلمة **أغورّام** البربرية وجمعها **إغورّامِن** مشتقّة من الكلمة العربية التي تدلّ على الكرامة بالمعني الديني.

(**) من الواضح أن الترجمة هنا ليست ترجمة نصٍّ معيَّن بل "ترجمة" مفاهيم من ثقافة إلى أخرى.

و"يحبوَهم" مثلاً؟ هل يعتقد البربر أن اللّه يحبو "قدّيسيهم" بنزعات شخصية مثل "الكرم العظيم" و"الميل إلى المصالحة"، أم تراهم يرون أن هذه الصفات شُروط للقداسة، لقرب الإغورّامِن من اللّه؟ هل يتصرَّف البربر حقّاً كما لو أن الفضائل الدينية والأخلاقية دلالات على الاختيار الربّاني؟ ماذا يقولون أو يفعلون عندما يُخفق الناس في إظهار الفضائل التي يجب عليهم التحلّي بها؟ من هو الذي يرى أن سلوك الأغورّام هو من قبيل الاطمئنان المُتمثِّل بمقولة 'تأمَّلوا الزنابق' ما دام صاحب عائلة وأملاك، وما دام ذلك يُعتبر أمراً طبيعياً عند البربر؟ إن غلنر لا يُقدِّم للقارئ الأدلَّة اللازمة للإجابة عن هذه الأسئلة المُهمَّة التي ستتَّضح أهمِّيَّتُها لترجمته عمّا قليل.

> حقيقة الأمر هي أن هؤلاء الإغورّامِن يُختارون من رجال القبيلة العاديين الذين يلجأون إلى خدماتهم بدعوتهم إلى أداء هذه الخدمات، ويُفضِّلونهم على المُرشَّحين الآخرين لأدائها. أي أن ما يبدو أنه صوت اللّه هو في الواقع صوت الشعب(*). أما مسألة علائم الأغورّامية فهي أعقد من ذلك. فمن الضروري لمن ينجح في أن يختار لهذه المكانة أن تُعزى له هذه العلائم، ولكن من الضروري لبعضهم ألاّ تُعزى له. فالأغورّام الذي يُبالغ في الكرم بحيث ينطبق عليه قول "تأمَّلوا الزنابق" سيؤول حاله إلى الفقر فيفشل في صفة ضرورية أخرى هي الثراء.
>
> ثَمَّة ههنا فَرْق مهمٌّ بين المفهوم والواقع، وهو فَرْق من صفاته أيضاً أنه ضروري لعمل النظام الاجتماعي. (43-44).

ولسنا نتبيَّن على الإطلاق ما يقصده غلنر بقوله "إن العقيدة السائدة بين الأهالي هي أن الإغورّامِن يختارهم اللّه" - يختارهم لأيِّ شيء بالضبط؟ لكي يفصلوا في المُنازعات؟ ولكنَّ الفصل في المنازعات شيءٌ تبدأ إجراءاته على يد هذا أو ذاك من أفراد المُجتمع القبلي، وهذا أمرٌ لا يُمكن أن يكون مجهولاً للقبيلة. لأنهم ميّالون إلى المُصالحة؟ ولكنَّ الميل للمُصالحة فضيلةٌ وليس مُكافأةً.

(*) العبارة الأصلية هنا هي باللاتينية: *vox populi, vox Dei*، وهي تُنسب عادةً إلى وِلْيَم من مامْزبري من القرن الثاني عشر، ومعناها أن صوت الشعب هو صوت اللّه. وهي فكرة لها مُماثلات في ثقافات أخرى، لعلَّ أقربها إلينا ما نجده في الحديث الشريف الذي يرد بكلمات مُختلفة ومعنى واحد، هو أن الأمة لن تتَّفق على ضلالة.

بسبب النجاح الدُّنيوي والثروة؟ ولكنَّ ذلك لا يُمكن أن يكون تعريفاً محلّياً للقداسة أو للمُستعمرين الفرنسيين الذين كانوا سيُعتبرون لهذا السبب أشدَّ قداسةً من أيِّ **أغورّام**.

عندما يقول عالم الأنثروبولوجيا الأوروبي لقُرّائه الأوروبيين اللاأدريين أو المُعاصرين إن البربر يُؤمنون بنوعٍ معيَّن من التدخُّل الإلٰهي المُباشر في أمورهم، وإنهم لا شكّ مُخطئون في ذلك، وإن هذا المُعتقد المغلوط له نتائج اجتماعية، فإن قوله هذا لا يُشكِّل إنجازاً تفسيريّاً عظيماً. ففي هذا النوع من الإخبار لا يتعلَّم القُرّاء ما يعتقده القَبَليُّون البربر؛ كُلُّ ما يتعلَّمونه هو أن ما يعتقده البربر خطأ: فهم يعتقدون بأن اللّه "يختار" **الإغورّامِن**؛ ونحن [يقصد غلنر وقرّاءه الأوروبيين اللاأدريين] نعلم أن اللّه غير موجود (وإن كان بعضنا لا يزال يؤمن بوجوده، فإننا نعلم أنه لا يتدخَّل مُباشرةً في التاريخ الدنيوي)؛ وإذن فلا بُدَّ أن من يختار كائن آخر لا يعلم القَبَليُّون من هو ـ أي رجال القبيلة أنفسهم. يجري اختيار **الإغورّامِن** على يد الشعب (لأداء دور اجتماعيٍّ مُعيَّن؟ لفضيلة أخلاقية؟ لمصير ديني؟) والاختيار يبدو أنه تعبير عن صوت اللّه، ولكنه في الحقيقة صوت الشعب. لكن أحقّاً هو كذلك؟

لا تكون العمليةُ التي يصفها عالِمُ الأنثروبولوجيا بأنها "اختيار" موقعاً لصوتٍ في الحقيقة إلّا إذا جرى التظاهر بأن تلك العملية تُشكِّل نصّاً ثقافيّاً. فالنصُّ لا بُدَّ له من مُؤلِّف ـ أي من شخص يجعل صوته مسموعاً بواسطته. وإن لم يكن الصوت صوت اللّه، فهو صوت كائن آخر بالضرورة ـ صوت الشعب. وهنا يُصرُّ غلنر على الإجابة عن سؤال لاهوتي: من الذي يتحدَّث من خلال التاريخ، من خلال المُجتمع، من خلال الثقافة؟ يعتمد الجواب في هذه الحالة بالذات على النصّ الذي يتضمَّن المعنى اللاواعي "الحقيقي" وترجمته الصحيحة. وهذا الاندماج بين الدالِّ والمدلول واضح على نحو خاصٍّ في الطريقة التي يُشير غلنر بواسطتها إلى مَفْهوم **البَرَكَة** الإسلامي بحيث يبدو شديد الشبه بمفهوم النعمة grace المسيحي كما نجده عند شكّاكي القرن الثامن عشر، ويُشير إلى العلائم التي تدلُّ على **بَرَكَة الأغورّام** بكلمة stigmata(*) مقرونة بابتسامة

(*) المعنى الحرفي للكلمة هو الوشم. ولكن الكلمة استعملت لتدلَّ على العلامات المشينة =

الغِبُني(*) العليم - فيُشكَّل بهذه العلامة البارعة جزء من النصّ الثقافي البربري (أو قل اختُرِع) وجرى تعيينه (أو إظهاره للعيان) ضمن نصِّ غلنر، فتحقَّق بذلك دمج الكلمة بالشيء الذي تدلُّ عليه دمجاً لا يقلُّ جمالاً عن أيِّ شيء آخر في جميع كتاباته.

غير أن المُجتمع ليس نصّاً يوصل رسالته للقارئ الماهر. إنه أفراد يتكلَّمون. والمعنى النهائي لِما يقولونه لا يكمن في المُجتمع - فالمُجتمع ظرف تاريخي يفعل المُتكلِّمون أفعالهم فيه وتقع الأفعال عليهم، يتكلَّمون، ويسمعون، وتصل إليهم أقوالٌ لم يقصدوا الاستماع إليها. والموقع المُتميِّز الذي يحرص عالم الأنثروبولوجيا على وضع نفسه فيه لفهم المعنى الحقيقي لِما يقوله البربر (بغضِّ النظر عما يظنّون أنهم يقولونه) لا يُمكن الحفاظ عليه إلّا على يد شخصٍ يفترض أن ترجمة الثقافات الأخرى ليست سوى مسألة مُضاهاة جُمل مكتوبة بلغتين، بحيث تكون المجموعة الثانية من الجُمل هي "المعنى الحقيقي" للمجموعة الأولى - وهي عملية لا يُسيطر عليها أحد سواه بدءاً من الملاحظات التي يُدوِّنها في دفتره في الميدان وانتهاءً بنشرها على هيئة إثنوغرافيا. وهذا الموقع المُتميِّز هو موقع شخص لا يُشارك في حوار حقيقي مع أناس عاش في ظهرانيهم وأخذ الآن يكتب عنهم، شخصٍ يُمكنه التخلّي عن هذا الحوار (انظر أسد 1973: 17).

يشكو غلنر في سياق حديثه عن النسبية الأنثروبولوجية في مُنتصف دراسته من أن "الأنثروبولوجيين كانوا نسبيّين، مُتسامحين، يعتمدون على السياق من أجل الفهم عند تعاملهم مع المُتوحّشين الذين يعيشون في مناطقهم البعيدة، بينما كانوا قَطعيّين مُتشدِّدين مع جيرانهم أو أسلافهم المُباشرين، ومع أعضاء مُجتمعنا الذين لا يُشاركونهم الرأي ويَرَوْن العالم من منظور ثقافتهم الخاصة" (31).

= أو المُخزية. وفي سياق آخر تدلُّ على جُروح السيد المسيح أو ما يُشبهها. وكانت الكلمة قد وردت في اقتباس سابق من دراسة غلنر فوضع المُؤلِّف إزاءها كلمة [sic] أي [كذا] ليُشير إلى أنه يتساءل عن صحَّة الكلمة هناك. وأغلب الظنّ أن سبب ذلك هو اختلاط معاني الكلمة بين ما يُشير إلى العلامات السلبية والعلامات الإيجابية. وقد تُرجمت الكلمة هناك بكلمة "العلائم" تحاشياً للتعقيد.

(*) نسبة إلى إدوَرْد غبن Gibbon (1737-1794) مُؤلِّف الكتاب الشهير **انحطاط الإمبراطورية الرومانية وسقوطها**. وقد كان هذا المُؤرِّخ صاحب أسلوب ساخر لمّاح. ومن المُمكن إلحاقه بمن يُسمّيهم الكاتب بالشكّاكين.

لماذا حاولتُ التأكيد على أن كُلَّ من يشتغل بالترجمة من ثقافات أخرى، أن يبحث عن تناسق الخطاب، ومع ذلك خصَّصتُ كُلَّ هذه الصفحات لكي أثبت أن نصَّ غلنر يفتقر إلى هذا التناسق؟ السبب بسيط: يتحدَّث كِلانا اللغة نفسها، وينتمي كِلانا إلى الحقل الأكاديمي نفسه، ويعيش كِلانا في المُجتمع نفسه. وأنا باتِّخاذي هذا الموقف النقدي من نصّه أُشكِّك في سلامة ما يقول ولا أُترجمه. والفَرْق الأساسي بين هاتين العمليَّتين هو ما أُشدِّد عليه. ومع ذلك، فإن الهدف من الموقف الفكري الذي أعرضه ليس التعبير عن موقف مُتشدِّد من جارٍ مُباشرٍ بل مُحاولة إظهار الاضطراب في نصّه، ذلك الاضطراب الذي يستدعي العلاج لأن مُهمة الترجمة الأنثروبولوجية تستحقُّ أن تكون مُتناسقة أكثر. ولذا، فإن الهدف من هذا النقد هو دعم الجُهود الجماعية. أما نقد "المُتوحِّشين الذين يعيشون في مناطقهم البعيدة" في بحث إثنوغرافي لن يتمكَّنوا من قراءته، فلا يبدو لي أنه يستهدف الشيء نفسه. فإن كان للنقد أن يكون نقداً مسؤولاً، فإنه يجب أن يُوجَّه دائماً لمن يستطيعون الردَّ عليه[2].

تفاوتُ اللغات

تكشف القراءة المُتأنِّية لبحث غلنر أنه أثار عدداً من المسائل المُهمَّة، ولكنه لم ينجح في الإجابة عنها وغفل عن بعضٍ من أهم نواحي المُشكلة التي تُواجه المُشتغل بالإثنوغرافيا. ويبدو لي أن أهمّ هذه النواحي هي تلك التي قد ندعوها "تفاوت اللغات" - وهذه هي الناحية التي أودُّ أن أبحثها الآن بشيءٍ من التفصيل.

تسعى كُلُّ ترجمة جيِّدة إلى نقل بُنية الخطاب الأجنبي إلى لُغة المُترجم القومية. أما كيف تنتقل البنية (أو "التناسق")، فأمر يعتمد على جنس الكتابة (كالشعر، أو التحليل العلمي، أو السَّرد، إلخ) وعلى طاقات لغة المُترجم،

(2) هل يجعل الشرط الذي وضعتُه للنقد المسؤول نقدَ أسلافنا التاريخيين مُستحيلاً لأنهم ما عاد بإمكانهم أن يردّوا؟ لا أعتقد ذلك. فنقد المؤلِّفين السابقين هو بمعنى مُهمٍّ من المعاني نقدٌ للمرجعيّات الحديثة. والجدل الذي يدور حول تراثنا الفكري والأخلاقي والسياسي، جدلٌ يدور في واقع الأمر مع مُعاصرينا، وليس مع أسلافنا الأموات. والاختلاف مع الخطابات والمُمارسات القديمة لا يجري في الواقع مع الشخصيات القديمة، بل مع الطريقة التي يُعامَلون بها وكأنهم عُمدتُنا المرجعية في الوقت الحاضر.

وعلى اهتمامات المُترجم وقُرّائه. وتقوم كُلُّ ترجمة ناجحة على فرضيَّة مُؤدّاها أنها مُوجَّهة بلغةٍ معيَّنة، وإلى مجموعة مُعيَّنة من المُمارسات، وإلى شكلٍ مُعيَّن من الحياة. وكلَّما زاد بُعْدُ هذا الشكل من أشكال الحياة عن الشكل الأصلي، قلَّت إمكانية الاعتماد على النقل الميكانيكي. وكما قال وولتَر بِنْجَمِن: "يُمكن للغة الترجمة أن تُطلق لنفسها العنان ـ بل يَجب أن تَفعل ذلك ـ من أجل أن تُعطي لمقصد(*) اللغة الأصلية صوتاً، لا على شكل إعادة صياغة، بل على شكل تناغم، على شكل ملحقٍ باللغة التي تُعبِّر عن نفسها بها، على شكل مقصدٍ لها خاصٍّ بها" (1969: 79). والقارئ ـ بالمُناسبة ـ هو الذي يجب أن يُقيِّم المقصد، وعلى المُترجم ألّا يحرمه من هذا الحقّ. وعلى كُلِّ ترجمة جيِّدة أن تُمهِّد لدراسة نقديَّة. ويُمكننا عكس هذا الكلام بقولنا إن الدراسة النقدية الجيِّدة نقدٌ داخلي ـ أي هو نقد يقوم على فهم مُشترك، على حياة مُشتركة، يسعى النقد إلى توسيع مداها وتعزيز تناسقها. وهذه الدراسة النقدية مثلها مثل الموضوع الذي تتناوله هي وجهة نظر، صيغة (مُغايرة)، قيمتها المرجعية مُؤقتة محدودة.

ماذا يحدث عندما تكون الشقَّة بين اللغتين من البُعْد بحيث يصعب الإتيان بمقصد مُتناغم؟ يقول رودُلف پانڤتس Rudolf Pannwitz الذي اقتبس منه وولتر بِنْجَمِن في المقالة التي اقْتَبستُ منها جُملة منذ لحظة:

> تقوم ترجماتنا، حتى الأفضل منها، على فرضية مغلوطة. فهي تسعى لجعل اللغة الهندية أو اليونانية أو الإنغليزية لغة ألمانية بدلاً من أن تجعل الألمانية لغة هندية أو يونانية أو إنغليزية. ويُبدي مُترجمونا احتراماً أشدَّ لخواصّ لُغتهم القومية مما يُبدونه نحو روح الأعمال الأجنبية. والخطأ الأساسي الذي يرتكبه المُترجم هو أنه يُحافظ على حالة لغته بدلاً من أن يسمح لها بالتأثُّر بقوَّة باللغة الأجنبية. إن عليه أن يعود إلى العناصر الأساسية للغة نفسها ويتعمَّق بحيث يصل إلى النقطة التي تتلاقى عندها عناصر العمل والصورة والنغمة، لا سيَّما عندما يُترجم من لغة بعيدة كُلَّ البُعْد عن لغته. عليه أن يُوسِّع لغته ويُعمِّقها بواسطة اللغة الأجنبية. (1969: 80-81).

(*) الكلمة الأصلية هنا هي *intentio* اللاتينية. ومعناها الهدف أو القصد. ولكن يبدو لي أن السياق يُوحي بأن المقصود هو "روح النص"، أو ما يُميِّزه عن سواه، ما لا تقوله الكلمات بل تُوحي به. وهذا هو ما يعنيه بِنْجَمِن عندما يقول إن على لغة الترجمة أن تُطلق لنفسها العنان للتعبير عمّا لا يُعبِّر عنه النصُّ المحدود بالكلمات والجُمل.

تُثير هذه الدعوة لتطوير اللغة من أجل ترجمة التناسق الموجود في النصّ الأصلي تحدِّياً يُثير التأمُّل للشخص المُكتفي بترجمةٍ تبدو سخيفة عند قراءتها، لافتراضه أن الأصل لا بُدَّ أنه سخيف بالقدر نفسه: فالمُترجم الجيِّد لا يَفترض مُباشرةً أن الصُّعوبة غير العاديَّة في نقل معنى خطابٍ غريبٍ تدلُّ على خَلَلٍ في هذا الخطاب، بل ينظر نظرة نقدية للوضع الطبيعي في لغته. ولذا، فإن المسألة ليست مقدار التسامح الذي ينبغي أن يُبديه المُترجم نحو المُؤلِّف الأصلي (وهذه مُشكلة أخلاقية مُجرّدة)، بل كيف يختبر مقدار تسامح لغته في تقبُّل أشكالٍ غير مألوفة من التعبير.

ولكن هذه المُغامرة بتجاوز حُدود أنماط التعبير التي اعتاد عليها المُترجم، وهذه الجُرأة على كسر قواعد اللغة القومية وإعادة تشكيلها من خلال الترجمة، ليست أمراً سهلاً لأنه يعتمد على استعداد لغة المُترجم لأن تُخضِع نفسها لهذه القوَّة القادرة على إعادة التشكيل. وأنا أعزو صفة الإرادة للغة على سبيل المجاز، لأنني أريد التأكيد على أن المسألة لا تتعلَّق بنشاط مُترجم فرد (مثلما أن المُتكلِّم الفرد لا يستطيع التأثير في تطوّر لغته) ـ على أن اللغة تتحكَّم بها علاقات قوَّة تتحدَّد مُؤسَّسِيّاً بين اللغات وأنماط الحياة المعنيَّة. ولنقل بِصراحة: بما أن اللغات التي تتكلّمها مُجتمعات العالم الثالث ـ وهي المُجتمعات التي تنتمي إليها المُجتمعات التي اعتاد الأنثروبولوجيّون على دراستها ـ يُنظر إليها على أنها أضعف من اللغات الغربية (لا سيَّما الإنغليزية في أيامنا هذه)، فإن الاحتمال الأكبر هو أن تخضع هذه اللغات لتغييرات قسرية في عملية الترجمة وليس العكس. والسبب الأول هو أن الشُّعوب الغربية أقدر على التأثير في أقطار العالم الثالث في علاقاتها السياسية والاقتصادية. والسبب الثاني هو أن اللغات الغربية تُنتج معرفة يرغب الناس في الحصول عليها أكثر مما تُنتجه لغات العالم الثالث. (أما المعرفة التي تنشرها لغات العالم الثالث نشراً أسهل، فإنها معرفة لا تسعى المُجتمعات الغربية إلى الحصول عليها بالطريقة نفسها أو للسبب نفسه).

خُذْ على سبيل المثال اللغة العربية الحديثة. فقد نما حجم المادّة المُترجمة إلى اللغة العربية منذ أوائل القرن التاسع عشر من اللغات الأوروبية، لا سيما الفرنسية والإنغليزية. ويشمل ذلك النصوص العلمية والعلوم الاجتماعية والتاريخ والفلسفة والأدب. وقد أخذت اللغة العربية منذ القرن التاسع عشر تمرُّ بتغيُّر (في

المُفردات والنحو والمعاني) يفوق في عُمقه أيَّ تغيُّر يُمكن تبيُّنه في اللغات الأوروبية ـ وهو تَغيُّر دفع بها نحو الاقتراب من اللغات الأوروبية أكثر من الماضي[3]. وتُؤذن تغيُّرات من هذا النوع بِتفاوت في القوَّة (أي في القُدرات) التي تتمتع بها اللغات من حيث علاقتها بأشكال الخطاب السائدة التي تُرجمت ولا تزال تُترجَم. فهناك أنواع من المعرفة التي ينبغي اكتسابها، ولكن هُناك أيضاً عدد كبير من النماذج التي يتوجَّب مُحاكاتها وصياغتها. ومعرفة هذه النماذج في بعض الحالات شرط مُسبق لإنتاج المزيد من المعرفة، وتكون في حالات أخرى هدفاً بحدِّ ذاتها، إشارةً إلى القوَّة، تعبيراً عن الرغبة في التغيير. ويُذكِّرنا إدراك هذه الحقيقة المعروفة بأن الرأسمالية الصناعية لا تُغيِّر وسائل الإنتاج فقط، بل تُغيِّر أيضاً أنواع المعرفة وأساليب الحياة في العالم الثالث (ومعها الصِّيَغ اللغوية). وإذا كان التغيُّر في أساليب الحياة ناقصاً اتَّصفت النتيجة بالغُموض[4]، الذي قد يُبسِّطه المُترجم الغربي المُفتقر إلى الدُّرْبَة باتِّجاه لغته التي يفترض أنها لغة قوية.

---

(3) "تتضمّن هذه التغيُّرات في اللغة العربية الحديثة المكتوبة ابتكارات مُهمَّة حصلَتْ عليها من اللغات الأوروبية الحديثة. تشمل استعمال علامات الترقيم، وقسمة الكلام إلى فقرات، واستعمال العناوين الفرعية، وتشمل كذلك تراكيب جديدة للجملة، وعناصر دلالية جديدة، وأساليب أدبية. ولم تُدرس هذه التغييرات دراسة شاملة بعد، وتقصر الدراسات الموجودة، على قلَّتها، نفسها على التطوُّر في المُفردات والأساليب. فهناك على سبيل المثال دراسة معروفة لستتغيڤج Stetkevych (1970) تُصنِّف أنواع التغيُّر الآتية وتُعطي عليها الأمثلة: (1) الاستعارات الأسلوبية التي تُؤثِّر على البنية النحوية، (2) الترجمات الحرفية من اللغات الأوروبية التي تُؤدِّي في النهاية إلى الاستغناء عن المُقابلات العربية الأصلية، (3)الاستعارات الأسلوبية التي يُمكن عملها عن طريق التوسُّع الدلالي والتجريد، (4) تقبُّل التعبيرات التي تجري مجرى المَثَل أو الكلام الدارج. ولكن لم تجرِ إلى الحدِّ الآن فيما نعلم دراسة تتناول تأثير التقاليد الطباعية في الفكر العربي.

"ونريد أن نُوضِّح أننا لا نعتبر الاستعارات اللغوية، كتلك التي أشرنا إليها منذ لحظة بخُصوص اللغة العربية الأدبية، أمراً يدعو للأسف. بل نجد على العكس من ذلك، أن قَدْراً من المُرونة مُفيدٌ لراحة الأمم المعنيَّة. كل ما نُريد التأكيد عليه هو الأمر الواضح والمُهمّ وهو أن هذه التغيُّرات تَجري باتجاه مُحدَّد، وأن ذلك يتَّصل بالتفاوت السياسي والاقتصادي بين المجتمعات. فليس لدينا قوائم بالتغيّرات التي أحدثتها الترجمات التي جرت من اللغة العربية إلى اللغتين الإنغليزية والفرنسية على هاتين اللغتين تُماثل تلك التي ذكرناها للتوّ عن اللغة العربية (أسد وَ دِكْسن 1985: 172).

(4) أستعمل فكرة النقصان الغائيّة [أي الحركة نحو غاية هي الاكتمال] لأؤكِّد أن الدول التي تسعى =

ماذا يعني ذلك للأنثروبولوجي الذي يشتغل بالترجمة؟ يعني التنبيه إلى أن التغلُّب على تصلُّب القوالب اللغوية والمُقاومة الداخلية لدى الإثنوغرافيين، غير مُمكن بالتجارب الفردية في طريقة تمثيل الإثنوغرافيين للأقوام الأخرى.

يقول لينهارت في بحثه اللمّاح بعنوان **أنماط من التفكير** الذي ينتقده غلنر بسبب فرضيّاته التي تُبالغ في تسامحها نحو تناسق ما يُدعى بالفكر البدائي:

> عندما نعيش مع المُتوحّشين ونتكلّم لُغاتهم، ونتعلّم تمثيل تجربتهم لأنفسنا على طريقتهم هم، فإننا نقترب من طريقة تفكيرهم أشدّ ما يسعنا الاقتراب من دون أن نكفّ عن أن نكون نحن أنفسنا. ثم نُحاول فيما بعد أن نرسم تصوُّراتهم رسماً مُنظَّماً في التراكيب المنطقية التي تعلَّمنا استعمالها، ونرجو، في أفضل الأحوال، أن نتمكّن من التوفيق بين ما يُمكن التعبير عنه بلغاتهم مع ما يُمكن التعبير عنه بلغاتنا. نكون الواسطة بين عاداتهم في التفكير، وهي عادات نكتسبها بالعيش معهم، وبين عادات مُجتمعنا. ولا نكون بعملنا هذا قد تعمَّقنا في "فلسفة بدائية" غامضة، بل في إمكانياتٍ جديدةٍ في فكرنا ولغتنا. (1954: 96-97)

تحدث عملية الترجمة في الميدان بمُجرَّد اتّصال الإثنوغرافي بنَمط مُعيَّن من الحياة، كما يقول لينهارت ـ تماماً مثلما يفعل الطفل الذي يتعلَّم كيف ينمو في ثقافة مُعيَّنة. يتعلَّم كيف يستكشف طريقه في بيئة جديدة ولغة جديدة. وهو يحتاج كما يحتاج الطِّفل (أو العضو الجديد في أحد الأديان) إلى أن يُعبِّر صراحةً عن الطريقة الصحيحة لفعل ما يفعل لأن هذه هي طريقة التعلُّم (انظر: أ. ر. لوريا حول "الكلام الذي هو فعل "synpraxic speech"[*] في لوريا ويودوفچ Yudovich

---

= إلى التحديث (فضلاً عن الدول الغربية الحديثة والمُؤسسات العالمية) تُشجِّع ـ عندما لا تفرض ـ مشروعاً مُعيَّناً للتغيير في العالم الثالث: نِظاماً مُعيّناً في الاقتصاد، أو السياسة، أو القانون، إلخ.

(*) هذه العبارة التي نحتها لوريا تدلُّ على الكلام الذي هو فعلٌ في الوقت نفسه: praxis (الاسم) = الفعل أو المُمارسة + -syn (السابقة التركيبية التي تدلُّ على المُرافقة). ونحصل منهما على الصفة synpraxic. وقد علَّق الباحث ساسكيا كيرسنبوم من جامعة أمستردام على هذه الفكرة بالإشارة إلى طلال أسد فقال: "يستخدم أسد مُصطلح لوريا "synpraxic speech" لإبراز الحقيقة القائلة إن الإدراك الذي يسبق تحويل الفكر إلى لغة منطوقة في عملية الترجمة يأتي من تعلُّم العيش عيشة جديدة وليس من خلال القراءة =

1971: 50). وعندما يُصبح الطفل (أو الأنثروبولوجي) ضليعاً في طُرُق الناضجين، فإن ما تعلَّمه يُصبح جُزءاً ضمنيّاً من حياته على غِرار المُسلَّمات التي تنبني عليها حياة مُشتركة تسعى للتناسق، ولكن تبقى فيها دائماً بُقَع تفتقر إلى الوضوح.

غير أن اكتساب المعلومات عن نمطٍ آخر من الحياة لا يُماثل العيش وفق نمطٍ جديدٍ من الحياة. وعندما يعود الأنثروبولوجيّون إلى بلادهم، فإنهم يجدون أن عليهم أن يكتبوا تقاريرهم عن "شعوبهم" [التي درسوها]، وأن عليهم أن يفعلوا ذلك وفق تقاليد التمثيل [أو التصوير] التي وضع حدودها ومُواصفاتها حقلُهم الدراسيُّ أو حياتُهم المُؤسَّسيَّة أو مُجتمعُهم الأوسع. وعلى الترجمة الثقافية أن تتكيَّف مع لُغة مُختلفة، ليس فقط بمعنى الاختلاف بين اللغة الإنغليزية ولغة قبائل الدنكا [في جنوب السودان]، أو اللغة الإنغليزية في مقابل اللغة العربية في منطقة الكبّاشي [في السودان]، بل أيضاً بمعنى الاختلاف بين اللعبة الأكاديمية التي تلعبها الطبقة البريطانية الوسطى وبين أنماط الحياة السائدة بين القبائل السودانية المُتنقِّلة. وما يحسم مدى نجاح الترجمة في النهاية هو، من بين أُمورٍ أخرى، بنية الحياة المستقرَّة القوية التي لها ألعابها الخطابية الخاصَّة بها، ولغتها القوية الخاصة بها. فالترجمة مُوجَّهة إلى جمهور مُعيَّن ينتظر أن يقرأ عن نَمط آخر من أنماط الحياة، وأن يُكيِّف النصَّ الذي يقرأه وفقاً لقواعد مُستقرَّة، وليس لكي يعيش نمطاً جديداً من الحياة.

إن كان بِنْجَمِن قد أصاب في قوله إن الترجمة قد تحتاج إلى التوافق مع مقصد النصِّ الأصلي وليس إلى النقل الآلي، فليس ثَمّة ما يستوجب أن يجري ذلك على النحو نفسه. بل يُمكن القول إن ترجمة نصٍّ من شكل مُغاير من أشكال الحياة، من ثقافة غريبة، يُستحسن ألّا تتَّخذ شكل الخطاب التمثيلي الذي نعهده في الكتابات الإثنوغرافية ـ وإن من الأفضل في بعض الحالات اللجوء إلى التمثيل المسرحي، أو إلى الرقص، أو عزف قطعة من الموسيقى. وستكون هذه جميعاً عرْضاً لأصول وليس مُجرَّد تفسيرات: ستكون أمثلةً من أشكال تختلف عن الأصول، ولكنها لن

= عنها". انظر الموقع الآتي: http://www.parampara.nl/faculty/text.htm. وعنوان بحث كيرسنبوم هو "كُلِّية الصوت"، وهو عنوان يتضمَّن معارضة بين الصوت المسموع والكلام المكتوب الذي اعتاد الناس أن يكتسبوا المعرفة عن الأقوام الأخرى من خلاله.

تكون أوصافاً نصِّيَّةً لهذه الأصول تتكلَّم بلهجة العلم الموثوق. (انظر: هولاندر 1959). وإذا ما حصل ذلك، فإن هذه العُروض ستُصبح جزءاً من تُراثنا الحيّ وليس من علمنا الاجتماعي فقط. ولكن هل يعتبرها مُعظم الأنثروبولوجيين أمثلةً مقبولةً في ترجمة الثقافة؟ لا أظن ذلك لأنها تُثير مسألةً مُختلفة تمام الاختلاف عن العلاقة بين العمل الأنثروبولوجي والجمهور، مسألة الاستعمالات المُختلفة لذلك العمل في مُقابل الكتابات والقراءات المُختلفة (المعاني). ونحن تدرَّبْنا، بصفتنا أنثروبولوجيين اجتماعيين، على أن نُترجم الخطابات الأخرى على أنها نصوص ثقافية، وليس على تَوسيع القدرات الثقافية التي تعلمناها من طُرُقٍ أخرى للعيش وإدخالها إلى ثقافتنا. ويبدو لي أن النظرة التي تعتبر الثقافة نصّاً، قد عزَّزت هذه الفكرة الخاصة بجهودنا لأنها تُسهِّل الفرضية القائلة إن الترجمة ما هي في جوهرها سوى تمثيلٍ لفظيٍّ في حقل العلوم الاجتماعية.

قراءة الثقافات الأخرى

يُشجِّع هذا التفاوت في القوَّة بين اللغات وكون الأنثروبولوجيين يكتبون في العادة عن مُجتمعات أمِّيَّة (أو لا تتكلَّم الإنغليزية على الأقلّ) لجمهور هو في أغلبه من الأكاديميين الذين يتكلَّمون الإنغليزية، على توجُّهٍ أُريدُ أن أناقشه الآن: أقصد التوجُّه لقراءة ما لا تعبِّر عنه الثقافات الغريبة تعبيراً صريحاً.

يرى كثير من الأنثروبولوجيين الاجتماعيين أن هدف الترجمة الإثنوغرافية ليس الكلام الذي يُنطق في ظرف تاريخي مُحدَّد (فذلك الكلام يقع ضمن اختصاص المُشتغل بالفولكلور أو بعلم اللغة) بل "الثقافة". ويجب على الأنثروبولوجي لكي يُترجم الثقافة أن يقرأ المعاني الضمنية الواقعة تحت الكلام الذي يُنطق في ظرف تاريخي مُحدَّد أو في داخله أو خلفه، ليُعيد كِتابتها. وقد عبَّرت مَيْري دُغلس عن ذلك تعبيراً لطيفاً بقولها:

> إن الأنثروبولوجي الذي يُبدي للعيان معالم الكون الكامل الذي تُوحي به المُمارسات المُلاحَظَة ضمناً، يُشوِّه الثقافة البدائية إذا بدا أنه يعرض ذلك الكون وكأنه فلسفة مُنظَّمة يعتنقها الأفراد اعتناقاً واعياً. . . .ولهذا، فإن التصوُّر البدائي للعالم الذي وصفتُه أعلاه يندر أن تجعله الثقافة البدائية موضوعاً للتأمل والتفكير. لقد نما هذا التصوُّر بصفته مُلحقاً طبيعياً لمؤسَّسات اجتماعية أخرى.

وهو إلى هذا الحدّ نِتاجٌ غير مُباشر، ولا بدَّ من النظر إلى الثقافة البدائية على أنها إلى هذا الحدّ غير واعية بنفسها وبأحوالها. (1966: 91).

ورُبَّما كان أحد الفُروق بين عالِمَي الأنثروبولوجيا واللسانيّات في مجال الترجمة أن الأخير يجد أمامه جُزءاً مُحدَّداً من خطاب ينتُج ضمن المُجتمع الذي يدرسه، ويكون عليه من ثَمَّ تحويله إلى نصٍّ، بينما يجد الأوَّل أن عليه أن يُشكِّل الخطاب على هيئة نصٍّ ثقافيٍّ من حيث كونه شبكةً من المعاني الضمنية الداخلة في عددٍ من المُمارسات. ولذا يبدو أن تشكيلَ "الخطاب الثقافي" وترجمتَه وجهان لعمل واحد. وقد أشارت دُغلس إلى هذه النقطة في تعليقها على ترجماتها لمعاني عادات قبائل الليلي المُتعلِّقة بآكل النمل المُسمّى البنغول(*):

ليس لدى قبائل الليلي كُتب في اللاهوت أو الفلسفة لتُفسِّر معنى هذه العادة. ولم يشرح لي أحد منهم مدلولاتها الميتافيزيقية شرحاً يحدِّد معناها بكلماتهم هم، ولم أُصغِ لكهنتهم وهم يتحدَّثون عن هذا الموضوع...

ما الأدلَّة التي يُمكن طلبها لتفسير معاني هذه العادة أو أيِّ عادة؟ إن معانيها مُتعدِّدة الأنواع والمستويات. ولكن المعنى الذي أُقيم حجَّتي على أساسه، هو ذلك الذي يتبدّى من نمطٍ يُمكن إثبات تلازم أجزائه. ولا يعني هذا أن أيّاً من أفراد المُجتمع على وعي بالنمط الكامل، تماماً مثلما قد لا يكون الناطقون بلغة من اللغات على وعي بالأنماط اللغوية التي يستخدمونها. (1966: 173-174)(**).

(*) بتعريب قاموس **المورد** لكلمة pangolin. وهو كما يرد في القاموس نفسه "حيوان من آكلات النمل جسمه مكسوّ بقشور شبيهة بحراشف السمك". وأهمل القاموس الإشارة إلى أنه حيوان لبون. والسياق الذي يأتي فيه الحديث عن هذا الحيوان، يتعلَّق بما قد يُعتبر طاهراً أو خطيراً في ثقافة من الثقافات. فهذا الحيوان يُحيّر قبائل الليلي في الكونغو فلا يعرف أفرادها كيف يُصنِّفونه. فهو حيوان لبون، ولكنه يُشبه السمك، وهو على عكس السمك يَستطيع أن يَتسلَّق الأشجار. وهو لا يَهرب عندما يَتعرَّض للخطر، بل يدافع عن نفسه بأن يُحيل نفسه إلى ما يُشبه الكرة. ولذلك فإنهم يعتبرونه غير صالح للأكل. إلّا أن منهم من يأكلونه ضمن طُقُوس مُعيَّنةٌ لاكتساب عنصر الخصب فيه ولنقل هذا الخصب إلى ذُرِّيتهم. انظر:

http://www.bytrent.demon.co.uk/douglas/douglas10.html

(**) تقوم هذه الحُجَّة على فكرة معروفة عند علماء اللسانيات، وهي أن الناطقين بلغة من اللغات لا يُدركون بالضرورة تعقيدات قواعدها ولا يَحتاجون إلى معرفة هذه القواعد معرفة واعية منظّمة. وقد انتقلت هذه الفكرة إلى عددٍ من العلوم الأخرى، لا سيّما علم الأنثروبولوجيا.

قلتُ في موضع آخر إن إعطاء المعاني الضمنية لمُمارسات الشعوب الغريبة بغضِّ النظر عمّا إذا كان أصحابها مُستعدين لقبولها، أمرٌ معتادٌ في الكتابات اللاهوتية، وله تاريخ قديم. وأودُّ هنا أن أشير إلى أن الإحالة إلى الأنماط اللغوية التي يُنتجها المُتكلِّمون لا تُزوِّدنا بقياسٍ جيِّد للمعاني الثقافية اللاواعية لأن الأنماط اللغوية ليست معانيَ يُمكن ترجمتها، بل هي قواعد يُمكن وصفها وتحليلها على نحو مُنظَّم. ويعرف من يتكلَّم لغة قومه كيف يُمكنه أن ينتج تلك الأنماط، حتى عندما يعجز عن التعبير عن تلك المعرفة على شكل قواعد. والعجز الظاهر عن التعبير باللغة عن المعرفة الاجتماعية، لا تُثبت بالضرورة وجود معانٍ لاواعية (انظر دَمِتْ 1981). وينتمي مفهوم المعنى اللاواعي لنظرية عن اللاوعي الذي يَكبت المعرفة، كتلك التي جاء بها فرويد، وفيها يُمكن التحدُّث عن شخص بأنه يعرف شيئاً دون وعي منه.

ولذا، فإن عملية تحديد المعاني اللاواعية التي تُواجه الترجمة الثقافية قد يحسن أن تُقارن بعمل المحلِّل النفساني وليس بعمل عالم اللسانيات. وقد تقدَّم بعض الأنثروبولوجيين البريطانيين بأعمالهم من زاوية النظر هذه فعلاً. وهكذا، فإننا نجد دَيڤد پوكُك David Pocock، تلميذ إڤنز پرچرد، يقول:

> من المُمكن باختصارٍ اعتبار عمل الأنثروبولوجي الاجتماعي عملاً بالغ التعقيد من أعمال الترجمة، يتعاون فيه المُؤلِّف والمُترجم. ولعل مثال العلاقة بين المُحلِّل النفساني والشخص الذي يجري تحليل وضعه النفساني أدقّ من هذا. فالمُحلِّل يدخل في عالم مريضه الخاص من أجل أن يتعلَّم قواعد لغته الخاصّة. وإن لم يتجاوز التحليل هذا الحدّ، فإن النتيجة لن تختلف عن الفهم الذي قد يُوجد بين أيِّ شخصين يعرف أحدهما الآخر معرفة جيِّدة. وتكون هذه النتيجة علمية بالقَدْر الذي تُترجَم به اللغة الخاصة الضرورية للفهم العميق إلى لغة عامّة مهما تكن هذه اللغة مُتخصِّصة من وجهة نظر الشخص العادي، وهي في هذه الحالة لغة علماء النفس. غير أن فعل الترجمة المُعيَّن لا يُشوِّه التجربة الشخصية الخاصة، بل يكون في الوضع الأمثل مقبولاً له على أنه تصوير علمي لتلك التجربة. والنموذج الذي يظهر لنا من الدراسة التي قام بها الأستاذ إڤنز پرچرد عن الحياة السياسية للنوير، سيبدو على النحو نفسه نموذجاً علمياً قيِّماً لزملائه علماء الاجتماع بوصفهم علماء اجتماع، وهو نموذج قيِّم **لأنه يُمكن أن يقبله النوير في وضعٍ مثاليٍّ نفترض أنهم يُهمُّهم النظر فيه إلى أنفسهم على أنهم أناسٌ**

> **يعيشون في مُجتمع**. وقد يُنظر إلى التعاون بين علماء الطبيعة من وجهة النظر هذه على أنه يسعى إلى تطوير لغةٍ تُمكِّن بعض الناس من التفاهم بقَدْرٍ أكبر من الرهافة عن جانبٍ معيَّن من الظواهر الطبيعية، يُحدِّده اسم العلم الذي يتناوله. وعلمُهم بالمعنى الحرفي للكلمة، هو إدراكُهم الفطري السليم، أو المعنى الذي يعرفونه جميعاً. ويتضمَّن الانتقال من هذا المعنى الشائع إلى "الإدراك الفطري السليم" للمُجتمع الأوسع فعلَ الترجمة ثانية. ولا يختلف وضع علم الأنثروبولوجيا الاجتماعي أو علم الاجتماع بعامَّةٍ عن ذلك كثيراً. والفَرْق يكمن في كون الظواهر الاجتماعية لا تُدْرس دراسة موضوعية إلاّ إلى الحدّ الذي تُؤخذ فيه معانيها الخاصة بنظر الاعتبار، وإلى الحدِّ الذي يكون فيه الناس الذين تجري دراستهم قادرين على أن يكون لهم نصيب من الوعي الاجتماعي الذي يملكه عالم الاجتماع عنهم. (1961: 88-89؛ التأكيد من عندي).

لقد اقتبستُ هذه القطعة اللافتة للنظر بكاملها، لأنها تُعبِّر بوضوح شديد عن موقف أعتقد أنه مقبول لدى كثير من الأنثروبولوجيين الذين لولا اتخاذهم إياه لرأوا أن عملهم مُختلف تمام الاختلاف. واقتبستها أيضاً لأن طبيعة التعاون بين "المُؤلِّف والمُترجم" جرى التعبير عنها تعبيراً ناجحاً بالإشارة إلى المُحلِّل النفساني على أنه عالم: فإن كان المُترجم الأنثروبولوجي، مثل المُحلِّل النفساني، يملك الصلاحية النهائية في تقرير معاني موضوعه، فإنه يكون هو **المُؤلِّف الحقيقي**. ومن هنا، تكون الترجمة الثقافية مسألة تعيين المعاني الضمنيَّة - وليس المعاني التي يُقرُّ بها المُتكلِّم باللغة المحلية، ولا حتى المعاني التي يقبلها المستمع المحلّي، بل المعاني التي "يُمكن أن يكون مُستعدّاً لتقبُّلها" من مصدر علميٍّ مُعتمدٍ "في وضع مثاليّ ما": أي أنه لن يستطيع النطق بالمعنى الحقيقي لخطابه التقليدي، وهو معنى أساسي في ثقافته، إلّا عندما يستطيع القول مع غلنر مثلاً إن صوت اللّه هو في الواقع صوت الشعب. أما أنه في ذلك "الوضع المثالي" لن يكون رجلاً من رجال قبيلة بربرية مسلمة بل سيكون شخصاً أخذ يُشبه البروفسور غلنر، فأمر لا يبدو أنه يُقلق المُترجمين الثقافيين.

كانت مسألة القُدرة على خلق المعاني للأقوام التي تجري دراستها من خلال فكرة المعاني الضمنية أو اللاواعية أو على إيجاد المرجعية العلمية لها، قد بُحِثَت في العلاقة التي تنشأ بين المُحلِّل والمُحلَّل. (على يد مالكُلم Malcolm 1982 مثلاً). ولكنها لم تُبحَث على حدٍّ علمي فيما يخصُّ ما يفعله المُترجم

الثقافي. ولا شكَّ في أن ثَمّة فُروقاً مُهمَّةً في حالة عالم الأنثروبولوجيا. فبما أن هذا الأخير لا يفرض ترجمته على أعضاء المُجتمع الذي يُحاول فكَّ مغاليق خطابه، فإن كتابته الإثنوغرافية لا تكتسب الصفة القطعية على النحو الذي تتصف به دراسة الحالة التي يُجريها المُحلِّل النفساني. فالمُحلَّل يأتي إلى المُحلِّل أو يُحال إليه على يدِ من لهم سلطة عليه بصفته مريضاً يحتاج إلى علاج. أما الأنثروبولوجي في المُقابل، فيأتي إلى المُجتمع الذي يريد أن يدرسه. وهو ينظر إلى نفسه على أنه يتعلَّم، لا على أنه مُرشد، وهو ينسحب من المُجتمع عندما يحصل على معلومات كافية ليصف ثقافته. وهو لا يعتبر أن المُجتمع مريض ولا كذلك أعضاءه أنفسهم: وهذا المُجتمع لا يخضع لسلطة الأنثروبولوجي أبداً.

ولكن هذا النقاش لم يصل إلى نتيجة قاطعة كما قد يُظنُّ للوهلة الأولى. فلا تزال ترجمةُ الإثنوغرافي أو وصفُه لثقافة مُعيَّنة من الثقافات تركيباً نصّيّاً، ولا يزال هذا الوصف وصفاً لا يتمكَّن الموصوفون به من إبداء الرأي فيه أو مُعارضته في العادة، ولا يزال هذا النصُّ بوصفه "نصّاً علميّاً" ذا حظوة في مخزون الذاكرة التاريخية المُمكن للمُجتمع غير الكتابي الذي كتب ذلك النصُّ عنه. ففي المُجتمعات الحديثة أو التي تسعى للتحديث، تتمتّع السجلّات المكتوبة عنهم بقوّة أكبر لتشكيل الذوات والمؤسسات وإعادة تشكيلها من تلك التي تملكها الذاكرة الشعبية. لا بل إنها تُشكِّل الذاكرة الشعبية. وقد يعود التقرير الذي كتبه عالم الأنثروبولوجيا وقد تُرجم من جديد إلى لغة "أضعف" من لغات العالم الثالث. وما يُهمُّ في النهاية هو المرجعية الاجتماعية لعلم الإثنوغرافيا، وليست المرجعية الشخصية للعالم الإثنوغرافي. وهذه المرجعية جُزء من القوى المُؤسسية التابعة للمُجتمع الرأسمالي الصناعي التي تسعى باستمرار إلى دفع العالم الثالث للسير باتجاه واحد. ولا يعني هذا أن الاتجاه لا يُصادف مُقاومةً. ولكن المُقاومة تدلُّ على وجود قوَّة مُهيمنة.

لا بدَّ من التأكيد هنا، أنني لا أقول إن علم الإثنوغرافيا يُؤدّي دوراً مُهمّاً في إعادة تشكيل الثقافات الأخرى. فأثر هذا العلم لا يُقارَن بالأثر الذي تُحدثه أشكال أخرى من تصوير المُجتمعات ـ كالأفلام التلفزيونية التي يُنتجها الغرب وتُباع لأقطار العالم الثالث. (يُدرك علماء الأنثروبولوجيا مدى قوَّة التلفزيون، وهذ الإدراك يتمثَّل في العدد المُتزايد من الأفلام الأنثروبولوجية التي تُصنع لهذه

الوسيلة الإعلامية في بريطانيا). كذلك لا يُمكن أن تبلغ آثار الإثنوغرافيا ما تبلغه آثار الضغوط السياسية والاقتصادية والعسكرية التي يُمارسها النظام العالمي. وما أُريد التأكيد عليه هو أن عملية الترجمة الثقافية تترابط ترابطاً لا فِكاك منه مع ظروف القُوَّة المهنية والقومية والدولية. وتأتي قُدرة علماء الإثنوغرافيا ضمن هذه الظروف (أ) لأن يعرضوا ما في الخطابات المُختلفة من تناسق على أنها نُظُمٌ اجتماعية مُتكاملة مُستقلَّة بذاتها، و (ب) لأن يكشفوا عن المعاني الكامنة في خطابات ثقافية خاضعة أو تابعة لغيرها. وما دام الأمر كذلك فإن السؤال الذي يستحقُّ أن يُثار، هو كيف تدخل القوّة في عملية الترجمة الثقافية باعتبارها جزءاً من مُمارسة خطابية وغير خطابية، وليس هو ما إذا كان يجب على الأنثروبولوجيين أن يكونوا نسبيين أو عقلانيين، ميّالين إلى النقد أو التسامح نحو الثقافات الأخرى، وإن كان هذا ما يجب عليهم أن يفعلوه فإلى أيِّ حدٍّ؟

الخاتمة

شغلني هذا اللُّغز منذ سنوات: ما الذي يُبقي منهجاً كهذا الذي يُمثِّله بحث غلنر جذّاباً لهذا العدد الكبير من الأكاديميين رغم عُيُوبه الواضحة؟ هل تراهم يذعنون لقوَّة الأسلوب؟ نحن نعلم طبعاً أن الأنثروبولوجيين، كغيرهم من الأكاديميين، لا يتعلَّمون استعمال اللغة العلمية فقط بل يتعلّمون الخشية منها، والإعجاب بها، والوقوع في حبائل سحرها. ولكن هذا لا يُجيب عن السؤال لأنه لا يقول لنا سبب وقوع هذا العدد الكبير من الأشخاص الأذكياء في أسره. وأُريد هنا أن أتقدَّم بحلٍّ مؤقَّتٍ. فالأسلوب الذي نتحدَّث عنه أسلوب من السهل تعليمُه وتعلُّمُه ومُحاكاته (في الأجوبة عن أسئلة الامتحانات، وفي المقالات التقييمية، وفي الرسائل الأكاديمية). وهو أسلوب يُسهِّل وضع الثقافات الأخرى في نصوص، ويُشجِّع على وضع الأجوبة التوضيحية المُجَدْوَلَة للأسئلة الاجتماعية والتاريخية المُعقَّدة، ويُناسب ترتيب المفاهيم الغريبة في مجموعتين تُوصف إحداهما بأنها ذات معنى، وتُوصف الثانية بأنها من قَبيل اللغو الفارغ. كذلك يَعِدُ هذا الأسلوب، إلى جانب سُهُولة تعليمه ومُحاكاته، بنتائج ملموسة يُمكن تقييمها وفق مقياس مُعيَّن [كذلك الذي يستخدمه المُدرِّسون]. ولا شكَّ في أن هذا الأسلوب، سيكون هو الأسلوب المُفضَّل في حقلٍ جامعي قائم يطمح لأن يُحقِّق

معايير المَوضوعية العلمية. أوَليست شعبية هذا الأسلوب إذن دليلاً على نوعية المُؤسسة التعليمية التي نسكنها؟

لقد مضت سنوات عديدة منذ أن نُشر بحث غلنر، ومع ذلك فإنه لا يزال يُمثِّل موقفاً مذهبيّاً شائعاً. والمثال الذي يرد إلى ذهني، هو موقف ذلك النوع من النظر الاجتماعي الذي يرى أن الأيديولوجيّات الدينية تكتسب معناها الحقيقي من البنية السياسية والاقتصادية، وموقف تلك المنهجية الراضية عن نفسها التي تعتبر هذا المبدأ الدلالي الاختزالي واضحاً تماماً لعالِم الأنثروبولوجيا (صاحب الحظوة المرجعية)، ولكن ليس للشعب الذي يكتب عنه. وهذا الموقف يفترض لذلك أن عالِم الأنثروبولوجيا ليس قادراً فقط على أن يكون مُترجماً وناقِداً في الوقت نفسه، بل أن من الضروري أن يفعل ذلك. أما أنا فأرى أن هذا الموقف غير مقبول، وأن ما يمنحه شيئاً من الحياة هو علاقات القوَّة ومُمارساتها. (هناك بحث نقديٌّ لهذا الموقف فيما يتَّصل بالتاريخ الإسلامي في أسد 1980).

تتَّصل النُّقطة الإيجابية التي حاولتُ بيانها في معرض مُحاورتي لنصِّ غلنر بما دعوته بتفاوت اللغات. وهذا التفاوت مظهرٌ من مظاهر أنماط القوَّة التي أوجدتها الإمبريالية والرأسمالية الحديثتان في العالم. وبيَّنتُ أن مشروع الترجمة عند الأنثروبولوجيين يَعيبه وجود اتجاهات وضُغُوط غير مُتكافئة في لُغات المُجتمعات المُهيمنة والمُهيمن عليها. وعرضتُ رأياً يقول إن على الأنثروبولوجيين أن ينظروا في هذه العمليات لتحديد المدى الذي يُمكنهم أن يبلغوه في تحديد إمكانيات الترجمة الناجحة، والحدود التي لا تستطيع تجاوزها. والحُجَّة التي أسوقها مُوجَّهة ضدَّ الفرضية القائلة إن الترجمة تحتاج إلى تعديل الخطابات "الغريبة" لتُناسب موقعها الجديد. إذ يجب في رأيي أن تُحافظ هذه الخطابات على حضورها المُقلِق ـ لا بل المُشين ـ في اللغة المُتلقِّية.

الفصل السادس

حدود النقد الديني في الشرق الأوسط
مُلاحظات عن الجدل العلني الإسلامي

العقل النقدي، والدولة، والدين في عصر التنوير

على الشُّعوب غير الغربية التي تُريد أن تفهم تاريخها المحلّي أن تنظر أيضاً في ماضي أوروبا، لأن هذا التاريخ هو الذي وُضع التاريخ الشامل من خلاله. ويرى هذا التاريخ أن تاريخ الشُّعوب غير الغربية تاريخٌ "محلّي" ـ أي تاريخٌ ذو حُدود. وقد عُومل تاريخ الإسلام السياسي المُعاصر وفق هذا النحو بالضبط.

والغربيّون ينظرون إلى تقاليد الأمم غير الغربية من وجهة نظر التنوير الأوروبي في العادة. وهذه نظرة تنحو إلى تقييم التقاليد بحسب قُربها من التنوير والنموذج اللِّيبرالي أو بُعدها عنهما. ولذا، فإن الدول الإسلامية تُوصف بأنها دُوَل ذات نظام سياسي استبدادي لا تعرف النقد العلني. ولكن كيف ربط الأوروبيّون النقد العلني في ذلك العهد من أوائل العصر الحديث بالدين في أثناء حكم الحاكم المُستبدّ؟

أنا أرى أن الأنثروبولوجيين الذين يسعون إلى الوصف، لا إلى الوعظ، سينظرون إلى ذلك التراث في حدوده هو ـ حتى عندما تُعيد القوى الحديثة تشكيله ـ من أجل المُوازنة بينه وبين سواه. سَيَسْعَون، بتعبيرٍ أدقَّ، إلى فهم طُرُقِ التفكير التي تُميِّز التقاليد المُختلفة. وسيحتاج هؤلاء الأنثروبولوجيون إلى كبح نُفُورهم من تقاليدَ مُعيَّنةٍ إن أرادوا فهمها. وعليهم فضلاً عن ذلك، أن يتعلّموا أن ينظروا إلى بعض مُسلَّماتهم التنويرية على أنها تنتمي إلى أنواعٍ معيَّنة من الحِجاج

ـ رغم أن هذه الأنواع هي التي شكَّلت في الغالب عالمنا الحديث ـ لا على أنها الأساس الذي يجب أن يُبنى عليه أيُّ فهمٍ للتقاليد غير التنويرية.

سأُلقي في هذا القسم من الفصل نظرة سريعة على بعض نواحي الحِجاج التنويري كما تظهر بالدرجة الأولى في مقالة كانْت الشهيرة "إجابةٌ عن السؤال: 'ما التنوير؟'" ويحتاج ذلك إلى تعيين الحُدود التي وضعتها الدولة في أوائل العصر الحديث على الدين. وأنتقل في القسم الذي يليه إلى وصف مُطوَّل للنقد العلني الذي يحدث في دولة دينية مُعاصرة هي المملكة العربية السُّعودية. وسأُثير قبل اختتام الفصل عدداً من الأسئلة العامة عن المُمارسات النقدية في العلاقات السياسية بين المُجتمعات الغربية وغير الغربية.

وأنا لا أعتبر كانْت مُمثِّلاً لعصر التنوير بكامله[1] رغم أنني اخترت الابتداء به، تماماً مثلما أنني لا أعتبر الفُقهاء[*] السُّعوديين الذين سأتحدَّث عنهم لاحقاً مُمثِّلين للإسلام كُلِّه. ولكنني أُقرُّ بقولي هذا بأنه لا يُمكن لنصٍّ واحد أو مجموعةٍ من النصوص ـ لا بل لا يُمكن لجيلٍ واحدٍ من المُؤلِّفين ـ أن يُمثِّل تراثاً من النقاش والحِجاج تمثيلاً كافياً[2]. فالنُّصوص تأخُذ عن نُصوصٍ أخرى يتكوَّن منها

---

(1) من الصعب أن يكون الأمر على غير هذا النحو كما بيَّن بيتر غي في الاستهلال الذي كتبه لدراسته الضخمة لعصر النهضة (1972: ص12 من المادة التقديمية): "كان رجال عصر التنوير مُنقسمين على أنفسهم من حيث المذهب والمزاج والبيئة والجيل الذي ينتمون إليه. وقد بلغ من تبايُن أفكارهم ومُنازعاتهم التي وصلت إلى حدِّ المُهاترة أحياناً أن بعض المؤرِّخين تخلَّوا عن البحث عن فكرة وجود حركة تنويرية واحدة". ومع ذلك "فإن حركة التنوير كانت أكثر من مُجرَّد عائلة من الفلاسفة: كانت مُناخاً فكرياً، عالَماً قام الفلاسفة بنشاطهم فيه، وتمرَّدوا عليه تمرُّدا صاخباً، واستمدّوا منه كثيراً من أفكارهم، وحاولوا فرض برنامجهم عليه".

(*) ربما كان الأصحّ أن نقول "الشُّيوخ" مقابل الكلمة الأصلية theologians (اللاهوتيّين) لأن المُسلمين لا يُطلقون كلمة الفقيه على أحد بسهولة.

(2) يذكِّرنا هذا بانتقادات ڤولوشِنوف لمناهج الفيلولوجيا الكلاسيكية التي كان قد كتبها قبل ما يزيد عن ستّين سنة: "كلُّ قولٍ إنما هو استجابة لشيء، ويُقصد منه أن يستثير استجابة لِما يقول، ولا أستثني من ذلك الأقوال المُكتملة المكتوبة. وهو ليس سوى حلقةٍ من سلسلة مُستمرّة من الأقوال. ويواصل كُلُّ مَعْلَم عَمَلَ المعالم السابقة، ويُثير معها جدلاً ويتوقَّع منها أجوبة واستجابة نشطة" (1973: 72).

التراث، أو تُقاومُها، أو تُعيد صياغتها، أو تختلف معها (انظر ماكِنْتايَر 1988). ولذا، فإن الوضع الزمني للنُّصوص كلِّها (تتابعها الزمني أو تزامنها) يجعل كُلَّ ما يُستخلَص منها جزئياً، مشروطاً، محدوداً بأهداف مُعيَّنة. والأنثروبولوجي أو المُؤرِّخ يتناول التراث من اتجاهات مُعيَّنة، ويُحاول وصف مواقع مُمثِّليه بمُصطلحاتهم هم قدر الإمكان. ويختار أن يصف ما يُعتبَر حاسماً لذلك التراث من الناحية التاريخية أو ما يُعتبَر ذا أهميَّة خاصة لأيامنا هذه، أو للسببين معاً.

وإذا أخذنا ذلك بنظر الاعتبار، فإن بإمكاننا النظر إلى نصِّ كانْت على أنه يُمثِّل مَفصَلاً مهمّاً في تاريخ الفكر النظري المُتعلِّق بناحية أساسية من نواحي "المُجتمع المدني"، ألا وهي إمكانيّات النقد العقلاني الصريح[3]. وقد كان هابرماس قد أكَّد على أهميَّة نُصوص كانْت للفكر النظري الليبرالي الذي ظهر بعده، وذلك في الاستعراض التاريخي الذي كتبه هابرماس لِما دعاه بالحياة العامَّة. فقال "إن جمهور 'الكائنات البشرية' التي تُشارك في النقاش النقدي العقلاني اتَّخذ [عند كانْت] صفة 'المُواطنين' كلَّما حدث بينهم تواصل حول أمور 'البلد'. وقد أصبح هذا الجانب العام من الحياة العامة في ظل 'الدستور الجمهوري' هو المبدأ التنظيمي للدولة الليبراليَّة الدستوريَّة" (هابرماس 1989: 106-107). أي أن أفكار كانْت حول الجمهور والذّيوع والعقل النقدي، أصبحت جُزءاً من القصة الهابرماسية التي تروي تنامي النواحي التحريرية للمُجتمع البرجوازي العلماني[4].

أما فوكو (1984) فقد استعمل نصَّ كانْت المُتعلِّق بالتنوير من زاوية أخرى للبدء بسلسلة من النظرات الخاصَّة بمفهوم الحداثة. فهو يرى أن فكرة كانْت عن "النُّضْج" (أي الاعتماد على ما يُمليه العقل وليس على ما تُمليه سلطة شخص

(3) استعملتُ ترجمة ريس Reiss في كانْت 1991.

(4) تنتمي دراسة م. جَيْكُب M. Jacob (1991) للحركة الماسونية في القرن الثامن عشر في بريطانيا وفرنسا وهولندة إلى هذا التراث. فقد بيَّنت المُؤلِّفة في هذا البحث، الذي دعمته بقَدْرٍ كبير من التفاصيل الممتعة، أن الطُّقُوس والمُمارسات الماسونية كان لها دور كبير في ظهور المُثُل التحرُّرية والعلمانية. وقد تَقصَّدت الكاتبة أن تضع دراستها في مُقابل النظرة التقليدية لحركة التنوير بصفتها حركة فكرية، وقالت إنها يجب أن يُنظر إليها على أنها بالدرجة الأولى حركة اجتماعية سياسية وَضَعَت المُكوِّنات الأساسية لهُوِيَّةٍ غربيةٍ جديدة.

آخر) أساسية لمفهوم الحداثة، ثم يمضي لربط هذه الفكرة بفلسفة بودلير الجمالية الخاصة "باستعراض الذات"[5](*). وفكرة الاستقلال الذاتي فكرياً وأخلاقياً فكرةٌ أساسيَّةٌ بالتأكيد في فكر كانْت النقدي، رغم أنها تقوم في هذه الحالة على تصوُّرٍ ميتافيزيقي للعقل لا نجده عند فوكو.

يرى كانْت أن النُّضج الفكري والأخلاقي قِوامُه القُدرة على "استخدام الفهم الشخصي من دون الرُّجوع إلى شخص آخر للاهتداء به" (54). ويفترض هذا التصوُّر الفردي للفهم، وُجود مساحة كافية من الحرِّيَّة يستطيع الفرد الناضج فيها استخدام عقله هو في مقابل عقل الآخرين. ويمضي كانْت إلى القول إن استخدام العقل أمام الملأ يُعادل تقديم الحُجّة المكتوبة لجُمهور من الباحثين المُتخصِّصين[6]. ولذا، فإن الحلبة التي تجري فيها هذه العملية في نظر كانْت يعيش فيها أفراد (يُشكِّلون نسبة ضئيلة جدّاً من المواطنين) تدفعهم العزيمة الشخصية لمُمارسة حرِّيَّةٍ "هي أقلُّ أنواع الحرِّيَّة أذى" لأنها لا تؤدّي بالضرورة

---

(5) يُمكن إرجاع فكرة فوكو عن الفرد المُستقلِّ بذاته إلى وصف جَيْكُب بوركهارْت للذات الحديثة الآخذة في التنامي بصفتها "عملاً فنّياً" في كتابه **حضارة عصر النهضة في إيطاليا** (1860). [قلتُ: قد يكون ثَمّة خطأ طباعي أو خطأ غير مقصود هنا. فقد وصف بوركهارت الدولة state الحديثة الناشئة في عصر النهضة بأنها أقرب إلى العمل الفني وليس الذات self. ـ راجع هذا الموقع على سبيل المثال:

http://www.lehigh.edu/~cmp8/worksinprogress/summary/burckhardt.html –المترجم]

(*) أستعمل كلمة "الاستعراض" للدلالة على ما كان بودلير يُحاول التعبير عنه بما قد ندعوه بتصرُّفاته التي نتوقَّعها من "الغندور" الذي يتحدّى التقاليد في فكره وسلوكه وملبسه وأقواله ـ على شاكلة أوسكار وايلد في إنغلترا فيما بعد. وهناك بحث ممتع عن هذا الموضوع بعنوان "Foucault, Enlightenment and the Aesthetics of the Self" للكاتبة أنيتا سپ Anita Sepp منشور على الموقع الآتي:

http://www.contempaesthetics.org/newvolume/pages/article.php?articleID=244

(6) تقول أَرِنْت (1982: 60) "إن الملأ الذين يُفكِّر فيهم [كانْت] هم بطبيعة الحال جُمهور القُرّاء، وهو يتوجَّه إلى ما لرأيهم العام من وزن، وليس لعدد أصواتهم. فلم يكن من المُمكن في بروسيا في العقود الأخيرة من القرن الثامن عشر ـ أي في بلد يحكمه ملك ذو سُلطات مُطلقة تقوم على مشورته بيروقراطيةٌ مُتنوِّرةٌ من موظفي الدولة المُنفصلين عن 'الرعايا' تماماً كالملك نفسه ـ أن يكون ثَمّة جمهور عام غير جمهور القُرّاء. أما ما كان سرّياً ولا يُمكن الاقتراب منه، فهو طبعاً عالم الحكومة ودوائرها".

إلى أيٍّ فعلٍ مُعيَّن. "والحاكم المُتنوِّر الذي لا يخشى من الأشباح، والذي يَملك تحت إمرته جيشاً حسن التنظيم، وفير العدد لضمان الأمن العامّ، قد يقول ما لا تجرؤ أيُّ جمهورية على قوله: **جادلوا كما يحلو لكم وعن كُلِّ ما شئتم، ولكن أطيعوا!**" (59؛ التأكيد من عندي). ولم يكن هذا الرأيُ رأيَ كانْت وحده. فقد كتب جَرِمي بِنْثَم Jeremy Bentham في الوقت نفسه تقريباً، في بلدٍ لم يكن حاكمُه ذا صلاحيات مُطلقة قطعاً: "ما هو شعار المُواطن الصالح في بلدٍ تحكمُه القوانين؟ **احرص على الطاعة، وانتقد بحرِّيَّة**"[7].

يرتبط الجدل العلَني إذن بطاعة القانون والأحكام التي يُجيزها الملك (بصفته مصدر القوانين). ويرى كانْت أن أداء الوظيفة الموكلة إلى الشخص يتطلَّب الالتزام بالأحكام التي تُحدِّدها. ويتحدَّث في هذا السياق عن الاستخدام الخاصِّ للعقل لأن العقل لا يستند في هذه الحالة إلى عملية الحوار النقدي، بل إلى عمليات محدودة لدورٍ اجتماعي أُنيط بالشخص. فرجل الدين مثلاً

> يُطلَب منه أن يُعلِّم **تلاميذه وأعضاءَ كنيسته** وفقاً لتعاليم الكنيسة التي ينتمي إليها لأنها وظَّفته لأداء هذه المُهمة. أما إذا كان باحثاً في حقل من الحقول فإنه مُطلق الحرِّيَّة في أن ينقل أفكارَه عن النواحي المغلوطة في تلك التعاليم إلى **العامَّة** وأن يُقدِّم آراءَه ذات الهدف النبيل، الرامية إلى إصلاح الأمور الدينية والكنسية التي أطال فيها النظر، بل إن من واجبه أن يفعل ذلك. وليس في أيٍّ من ذلك ما يستوجب قلق الضمير. ذلك أن ما يُعلِّمه لتلاميذه وأعضاء كنيسته إنما يُعلِّمهم إيّاه تنفيذاً لمُتطلَّبات واجباته بصفته عاملاً يقوم على خدمة الكنيسة على نحوٍ مُتَّفق عليه وباسم شخصٍ آخر، وليس كما يحلو له. (56؛ التأكيد من عندي).

يظهر تمييزُ كانْت بين الاستخدامين العامِّ والخاصِّ للعقل تمييزاً أساسيّاً بين المبدأ الذي يحكُم المرءُ بموجبه والمبدأ الذي يَفْعَل المرءُ بموجبه (أَرِنْت 1982: 48 وما بعدها). ولذا، فإن هذا التمييز يتَّصل بالحدود العقلية والاجتماعية للفكر الفردي، وليس بالحرِّيَّة السياسية فقط.

أوجز فأقول إن جانباً أساسيّاً من التراث الليبرالي الذي أسهم فيه كانْت

(7) قِطعة عن الحكم، 1776 (في كتاب غي 1973: 142؛ التأكيد موجود في الأصل).

تمييزُه بين عالمين فكريَّين مُنفصلين تماماً: عالَم تسوده الطاعة المطلقة للسلطة (أي للحدود القانونية التي ترعاها الدولة)، وعالَم لا مكان فيه للسلطة يسوده النقاش وتبادل الأفكار على نحو عقلاني (عالم لا حُدود فيه للقدرات النقدية). ولذا، فإن كانْت يضع حدَّيْن أحدهما **اجتماعيٌ** (ينحصر حقُّ النقد فيه بأقلِّيَّةٍ من أُولي العلم والمعرفة) وثانيهما **سياسي** (يتضمَّن الظروف التي يجب على المرء فيها أن يمتنع عن النقد العلني).

ولستُ أريدُ أن يُفهَم من كلامي هذا، أن الليبراليين كُلَّهم يقُولون بما يقوله كانْت عن هذه المسألة. فهم لا يفعلون ذلك. أما ما يشترك فيه الليبراليُّون جميعاً فهو الجدل المُستمرّ حول الحُدُود الصحيحة لسلطة القانون من جِهة وحرِّيَّة التكلُّم والانتقاد العلني من جِهة أخرى، وحول مَن هو الذي يَستحقُّ أن يُصغى له من بين المُؤهَّلين للاشتغال بالنقد. وليس موقفُ كانْت من هذه المُشكلة سوى موقفٍ مُبكِّرٍ مشهور.

تقُوم عقلانيَّة النقد في رأي كانْت على التسليم بأن مكانة المُتجادلين الاجتماعية ومشاعرهم الخاصة لا علاقة لها بالحُكم على صحَّة ما يُقال؛ فسلامة الحكم تستدعي تجريد الذات من كُلِّ ما لها فيه مصلحة خاصَّة. ولكنْ علينا أن نُلاحظ أن الفكرة القائلة إن التوصُّل إلى الحقيقة يعتمد على النقاش العلني وعلى النظر الحرّ العلنيّ المستقلّ عن الظروف الاجتماعية، ليست هي التي تنتصر في النهاية في فكر فيلسوف عصر التنوير. فقد قال كانْت في تسويغ غير منشور لوعده الذي قطعه للملك بألّا يكتب عن القضايا الدينية ثانية: "إن التخلّي عن العقيدة التي يُؤمن بها المرء في دخيلته وإنكارَه لها شرٌّ. ولكنَّ الصمتَ حول قضيَّةٍ كالقضية الراهنة واجبٌ على المواطن. ومع أن كُلَّ ما يقوله المرء يجب أن يكون صادقاً، فإن هذا لا يعني أن من واجبه أن يقول الحقيقة كُلَّها علناً" (مقتبس في ريس 1991: 2). ويبدو في هذه الحالة أن الحقيقة (الدينية) تقف مُستقلَّةً عن النقاش العلني لأنها تحوَّلت إلى **مُعتقد** (والمُعتقد يقوم، خلافاً **للمعرفة**، على التجربة الشخصية). ويجب على الأقوال العلنية المُتعلِّقة بالمُعتقد الشخصي، أن تُذعن للسلطة العامة التي تُعرَف بالدولة. (ولكن هذا لا ينطبق على المُعتقد نفسه). فالمُعتقد ليس في نهاية المطاف "معرفةً موضوعية" (أي ليس علماً)، بل هو "رأي". ولذا، فإن حرمان الرأي من الظهور في العلن لا يُلحِق الضرر بالحقيقة.

كان هذا الموقف مُتَّفِقاً مع التنشئة اللُّوثرانية المُعتمِدة على التقوى الشخصية(*) التي أعطت لأصحابها - وفقاً لِما يقوله كاسِرَر - "هُدوءاً وغِبْطةً وسلاماً داخلياً لا تعترضه العواطف الجيّاشة" (الاقتباس عن غي 1973: 328). "وكانت نتيجة ذلك" ـ فيما يكتب مُؤرِّخ التنوير غي ـ "أن كانَت نفسه، الذي تخلّى عن كُلِّ ما في الدين باستثناء أشدِّ جوانبه تجريداً، والذي انتقد الإفراط في التديُّن ورفض مُمارسة الطُّقُوس، عبَّر من دون وعيٍ منه عن إعجابه بهذه التقوى بأن أدخل بعض تعاليمها في عمله... مثل مذهبها القائل إن الدين لا يعتمِد على تفاصيل العقيدة أو الطُّقُوس أو الصلوات بل على التجربة" (غي 1973: 28-29). ولم تكُن التقوى الشخصيةُ الشكلَ الرئيسَ من أشكال البروتستانتية بطبيعة الحال، لا في القرن السابع عشر ولا في القرون التي أتت بعده. ولكن الطبيعة اللاسياسية واللامُؤسَّسيَّة للتقوى الشخصية الألمانية المُبَكِّرة، لم تكن استثنائية في تطوُّر التديُّن الأوروبي في القرن الثامن عشر(8).

وقد أخذ مُؤرِّخو أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر يذكرون كيف أن تشكيل الدولة الحديثة تطلَّب الإعادة القسرية لتعريف الدين بأنه الإيمان، وبجعل أمور الإيمان والعواطف والهويَّة الدينية أموراً شخصية تنتمي إلى فضاء الحياة الشخصية الآخذ بالظهور (في مُقابل فضاء الحياة العامة). فقد أثبتت اضطرابات "حركة الإصلاح" من وجهة نظر أولئك الذين رغبوا في إيجاد دولة مركزية قوية، أن الإيمان الديني كان مصدراً للعواطف التي تصعب السيطرة عليها داخل الفرد، وللنزاعات الخطرة داخل المُجتمع. ولهذا السبب، فإن هذا الإيمان لا يُمكنه أن يكون أساساً مؤسَّسيّاً لأخلاقٍ عامةٍ، ولا لإيجاد لغة عامة للنقد العقلاني. ولم يتهيَّب هوبْز من القول إن الدين ـ وليس الأمير ـ

(*) الكلمة الأصلية هنا هي pietist، من pietism. وهي حركة انبثقت عن الكنيسة اللوثرانية في ألمانيا في القرن السابع عشر، وركَّزت على التقوى الشخصية أكثر من تركيزها على التعاليم الشكلية والالتزام بالمذهب المُعتمَد.

(8) أقول التقوى الشخصية المُبكِّرة لأن بعض المؤرخين بيَّنوا أن تقوى القرن التاسع عشر أسهمت إسهاماً مهمّاً من الناحيتين الفكرية والعاطفية في تطوُّر القومية الألمانية. انظر: پنسن 1968.

مُؤسَّسة تخدم مصلحة فئة من الناس، وأنه يجب نتيجة لذلك أن يخضع للملك[9](*). وبهذه الطريقة دعا هوبز إلى وحدة الدولة الحديثة وعدم تجزئة سلطتها(**).

يعرف الباحثون الآن أكثر من ذي قبل، أن التسامح الديني كان وسيلة سياسية لتشكيل الدولة القويَّة التي انبثقت عن الحروب الطائفية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، ولم يكن مِنحةً خالصةً قُصِدَ منها الدفاع عن التعدُّدية. وقد أدرك المُعاصرون أن موقع التشدُّد قد تغيَّر. فكما قال فقيه فرنسي

---

(9) "مَنْ مِنّا لا يعرف المُستفيد من الاعتقاد بأن الملك لا يحكم بتفويض من المسيح إلّا إذا توَّجَهُ مطران؟ وأن الملك إذا كان قَسّاً لا يُمكنه أن يتزوَّج؟ وأن الأمير يجب أن يخضع لسلطة روما سواءٌ أوُلِدَ من زواج شرعي أم من علاقة غير شرعية؟ وأن رجال الكنيسة وتابعيها من الرهبان في جميع البلدان لا يخضعون لسلطة الملك عند ارتكاب الجرائم؟ ومن منا لا يرى من هو المستفيد من الرسوم المفروضة على القُدّاسات الخاصة وعلى الصلوات المؤدّاة لتقصير مدّة البقاء في المطهر، وغير ذلك من المصالح الخاصة التي تكفي للقضاء على أشدِّ الأديان حيوية لولا أن القُضاة المدنيين يعملون كلَّ ما بوسعهم هم والعادة السائدة للمُحافظة عليه أكثر ممّا يُحافظ عليه رأيهم بقداسة كهنته وحِكمتهم واستقامتهم. ولذا فإنني أعزو التغيُّر الذي يطرأ على الدين في العالم لسبب واحد لا يتغيَّر، وذلك هو سلك الكهنوت الذي لا يرضى عنه الناس. ولست أخصِّص بذلك الكاثوليك منهم بل أعني أيضاً أولئك المُنتمين إلى حركة الإصلاح" (هوبز Tomas Hobbes 1943 : 62). [أصل العبارة التي تحتها خطّ هو Vales of Purgatory، والترجمة الحرفية له هو وديان المطهر. والفكرة الكامنة وراءه في اللاهوت المسيحي هي أن بعض الناس يتوجَّب عليهم قضاء مُدَّة في المطهر قبل السماح لهم بدخول الجنّة، وأن الطُّقوس التي يُؤدّيها رجال الكنيسة في هذه الدنيا لتقصير المدَّة تؤدّى لقاء رسوم. وأنا أستند في هذا التفسير إلى نص الفصل الثاني عشر من كتاب **اللوياثان** كما يرد على الموقع الآتي: http://www.earlymoderntexts.com/pdfbig/hobbebig.pdf . وفي هذه الصيغة من الكتاب يرد شرح بعض العبارات في المتن نفسه، وهو هنا في ص 51 . **المترجم**]

(*) تسمح اللغة الإنغليزية وبعض اللغات الأوروبية الأخرى باستعمال لقبَي الإمارة والمُلْك بمعنى واحد في بعض السياقات. ويتَّضح ذلك من عنوان كتاب مكيافلي **الأمير** الذي قصد به رأس الدولة بغضّ النظر عن اللقب الرسمي الذي يحمله. وكان من المُمكن استعمال كلمة "السلطان" للدلالة على هذا المعنى في السياق لولا أن هذه الكلمة اختصَّ بها المسلمون. ومن الواضح أن هوبز كان يُفكِّر بمؤسسة الكنيسة كما عرفها في التاريخ الأوروبي.

(**) أي إلى وحدة الدين والدولة كما نقول في هذه الأيام.

من فقهاء القانون ينتمي إلى تلك الحقبة: "L'heresie n'est plus auiourd'huy en la Religion, elle est en l'Estat" (عن كوسِلِك 1985: 8)(*).

كان من رأي لِپسيوس(**) الكاتب المُتشكِّك في مجال الدين، الذي كان له تأثير كبير في أواخر القرن السادس عشر (انظر: إسترايخ 1982)، أن على الأمير أن ينتهج أيَّ سياسة تضمن السَّلم الأهلي بغضِّ النظر عن التحفظات الأخلاقية أو القانونية. وإن كان بالإمكان إزالة التعدُّدية الدينية بالقوَّة، فذلك خير وأبقى. أما إذا استحال ذلك فإن على الدولة أن تُجبر الناس على التسامح(10). وكان الدافع وراء موقف لُكْ الشهير من التسامح الديني بعد قرنٍ من الزمان، هو الحرص على وحدة الدولة وقوَّتها: فقد عارض التسامح مع الكاثوليك والمُلحدين لأنه اعتبر مُعتقداتهم خطراً على السِّلم المدني (مِنْدس 1989: 22-43).

وهكذا خضعت المُعتقدات الدينية للدولة دستوريّاً، وأخذ الفكر النظري المُتعلِّق بالمبادئ الأخلاقية يجري مُنفصلاً عن حقل السياسة(11). أما من الناحية العملية، فقد كانت الأمور أعقد من ذلك بطبيعة الحال. وكان من رأي بعض المُؤرِّخين أن حركة التنوير قطعت صلتها بالحُكم المُطلق وبدأت عهداً جديداً حول هذه النقطة. وهكذا عمل الفلاسفة(***) في رأي كوسِلِك (1988) (ومنهم

(*) ورد الاقتباس بالتهجئة الفرنسية القديمة، ومعناه أن تُهمة الهرطقة أصبحت تُطلقها الدولة وليس المؤسسة الدينية.

(**) هذا هو الشكل اللاتيني من اسم الفيلولوجي الفلمنكي المُشتغل بإحياء العلوم الكلاسيكية يوست لِپس (1547-1606).

(10) انظر: تَكّ 1988. تقول أطروحة تَكّ أن مَيْلَ المُتشكِّكين للتسامح في أوائل عهد أوروبا الحديثة لم يكن أشدَّ من مَيْل المُؤمنين. ويقول إنهم استمدّوا قوَّة تشدُّدهم من شكِّهم بكُلِّ أنواع العواطف الجارفة. انظر حول ذلك أيضاً: ليڤي 1964، لا سيما الفصل الخاص بمونتاني ولِپسيوس.

(11) يتبيَّن هذا التراث الليبرالي من مقابلة ڤيبر الشهيرة بين "خليقة المسؤولية" و "خليقة الغايات النهائية" (1948). [في "خليقة المسؤولية" يكون المرء مسؤولاً عن نتائج أعماله في هذه الدنيا، أما في "خليقة الغايات النهائية" فإن كُلَّ ما على المرء أن يفعله هو أن يتصرَّف وفق مبادئ الدين مثلاً وأن يترك الحكم عليها وعلى نتائجها للّه. المترجم]

(***) الكلمة الأصلية هنا هي philosophes، وهي بهذه الصيغة تُشير إلى مُفكِّري القرن الثامن عشر في المجالات الفلسفية والسياسية والاجتماعية في فرنسا. وحشرُ كانْت معهم هو من باب توسيع الفكرة.

كانْت) على دفع الأخلاقية العلمانية المُتعالية لتدخل في حقل المُمارسات السياسية[12].

نُلاحظ عند وصولنا إلى كانْت، كيف أخذ دينٌ للخاصَّة قِوامُه الأُلفة الاجتماعية يحلُّ محلَّ دين للعامَّة قوامُه الاعتقاد المشبوب بالعاطفة. وقد غدا من نافلة القول بين مُؤرِّخي أوروبا الحديثة أن الدين اضْطُرَّ للتخلّي عن حقل القوَّة العامّة للدولة الدستورية، وعن الحقيقة العامة للعلوم الطبيعية[13]. ولكن ربما كان بإمكاننا أن نقول أيضاً، إننا في هذه الفترة نحصل على الدين وقد تحوَّل إلى شيءٍ جديدٍ تحكمه ظروف تاريخية مُحدَّدة: شيء ينبع من التجربة الشخصية، ويُمكن التعبير عنه بعبارات اعتقادية، ويعتمد على المؤسسات الخاصة، وتجري مُمارسته في وقت الفراغ[14]. وهذا التصوُّر للدين يضمن حصره في جزءٍ ممّا هو غير أساسي لأنشطتنا السياسية والاقتصادية والعلمية والأخلاقية المشتركة. وإذا ما شئنا التعبير بكلمات أقوى قلنا: إن الدين هو ما يُفرِّقنا أو ما يُمكنه أن يفرِّقنا، وإذا ما اتُّبع بقوَّة فإنه قد يجعلنا نتصادم بلا هوادة.

لم يثبُت مفهوما الدين والدولة على حالهما منذ كانْت بطبيعة الحال. ولكن لا يزال الليبراليون (حتى عندما لا يتقبَّلون مذاهبه الفلسفية كلَّها) يُحيلوننا إلى المبدإ الذي دعا له، وهو اللجوء إلى العقل للحكم على المعرفة الحقيقية،

---

(12) يعدُّ المذهب النفعي المُسربل بالفكر الأخلاقي الذي جاء به ج. س. مِل مذهباً مركزيّاً في هذا التراث. وقد وضع كولنغ (1990) نقداً مُدمِّراً لمفهوم مِل عن "دين الإنسانية" العلماني.

(13) ينسى المُؤرّخون أحياناً أن المسيحيَّة الإنجيلية كثيراً ما أدَّت خارج أوروبا دوراً سياسياً أساسيّاً في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين (انظر على سبيل المثال: سْتوكْس 1959 وكوماروف 1991). وأدَّت الإرساليات التبشيرية دوراً مهمّاً أيضاً في تحديث التعليم الثانوي والجامعي في الشرق الأوسط. وأسهمت الأقلّيّات المسيحيَّة التي تلقَّت تعليمها على يد هذه الإرساليات وتقبَّلت المذاهب التي جاءت بها في التعريف بالأفكار الغربية عن التاريخ والآثار والسياسة وما إلى ذلك، وكان دورها في الأخذ عن الأيديولوجيّات الغربية الخاصة بالفكر القومي وتحويرها لتناسب الظروف المحلية دوراً بارزاً (انظر على سبيل المثال: حوراني 1962، وفرج 1969).

(14) يتحدَّث دومازدييه (1968) عن فكرة "وقت الفراغ" بصفتها جانباً من جوانب حياة المجتمع الرأسمالي الصناعي.

ويبقون حذرين من قدرة الدين كما فهمه عصر التنوير (فيما يتعلَّق بالتراث المسيحي وغير المسيحي على حدٍّ سواء) على إحداث الاضطراب.

أما في الشرق الأوسط المُعاصر، فقد كان لنُشوء الدولة القوية تاريخٌ مُختلف. إذ ورثت الدول القوية في معظم الأحيان الأشكال الاستعمارية. ويدين عدد قليل من هذه الدول إلى الحركات الإسلامية. وليس ثَمَّة من مكانٍ لاستعمال العقل بالمعنى الذي تحدَّث عنه كانْت في أنظمة سياسية كهذه، ولا يرى الناطقون باسم هذه الأنظمة أن الحقيقة الدينية والنقد الديني أمران يحسن حصرهما في الحقل الشخصي. وهذا لا يعني أن المُجتمعات التي لم تشملها "حركة التنوير" لا تعرف شيئاً عن النقد الخاضع للمُحاكمة العقلية أو أن الحكومات غير الليبراليَّة لا يُمكنها أن تسمح بالتعبير عن المُعارضة السياسية. فثمَّة في كثيرٍ من الدول التي لم تشملها حركة التنوير - على العكس من ذلك - أشكالٌ من النقد المُؤسسي المُتاح للقُرَّاء والمُستمعين الذين لا تُعرف هُويّاتهم. وهذه الأشكال جُزءٌ لا يتجزَّأ من كيان هذه الدول، ومنها المملكة العربية السُّعودية المُعاصرة.

العقيدة الإسلامية السائدة: هل تتعارض والتغيير؟

نشأت المملكة العربية السُّعودية من تحالفٍ تاريخيٍّ بين عائلتين: آل الشيخ (وهم أحفاد المُصلح النجدي محمد بن عبد الوهّاب الذي عاش في القرن الثامن عشر) وآل سعود (العائلة الحاكمة الآن التي ينتمي أعضاؤها إلى شيخ قَبَلي نجدي). ويبدو في الظاهر أن هذا التحالف يتضمَّن تكاملاً بديعاً بين مبدأين للحكم: العقل (الديني) والقوَّة (السياسية). لكن الأمور ليست على هذه الدرجة من الكمال.

فالمُؤسَّسة الدينية لم تَعد تستقطب أعضاءها من آل الشيخ بالدرجة الأولى، ولكنها لا تزال مُكوِّناً أساسيّاً من مُكوِّنات المملكة في العصر الحاضر. وقد تأسَّست المملكة رسميّاً في سنة 1932 بعد أن ضمَّ الزعيم النجدي عبد العزيز منطقة الحجاز التي كانت تخضع للإمبراطورية العُثمانية حتى انهيارها في الحرب العالمية الأولى. وأحدث التدفُّق الهائل للثروة النفطية في العقود القليلة الماضية تغيُّراتٍ اجتماعيةً كثيرةً في المملكة ـ ومنها تكوُّن طبقة وسطى مُهمَّة ـ ولكن من دون تقلُّص اعتماد الدولة على المرجعية الإسلامية. وقد شجَّع استمرار المكانة

البارزة التي تحتلها الشريعة وطُرُق التعليم الإسلامية، إلى جانب اعتماد الدولة على أساليب التعبير الإسلامية، عدداً كبيراً من الكُتّاب الغربيين على أن يعتبروا المملكة العربية السُّعودية دولة أصولية[15] - دولة تُؤكِّد نُخبتُها "الطُّرُقَ التقليديةَ في الفهم والسلوك" في بيئة تسعى إلى التحديث (هَمْفْريز 1979: 3).

ويرى المُراقبون الغربيّون أن هذا الالتزام الرسمي بـ "الإسلام التقليدي" في مُجتمعٍ يمرُّ بِتحديثٍ سريعٍ هو مصدر التوتُّرات الخطيرة. وقد عُدَّ الاستيلاء على الحَرَم المكِّيّ في سنة 1979 على يد مُتمرِّدين مَهْدويين، إلى جانب انتقادهم للنظام الحاكم من الناحيتين الاجتماعية والدينية، دليلاً صارخاً على هذه التوتُّرات. وقد عبَّر أحد الكُتّاب الغربيين عن ذلك على النحو الآتي: "ظهر فجأةً **أن في هذا البلد الذي يخضع للسيطرة الشديدة، وتكاد حرِّيَّة التعبير فيه أن تكون مُستحيلة،** مُعارضةً مُهمَّة مُستعدَّةً للموت في سبيل موقفها الديني". (أوكْسِنْوولد 1981: 284؛ التأكيد من عندي).

تُذكِّرنا عبارة "البلد الذي يخضع للسيطرة الشديدة" بالبلد الذي عاش فيه كانْت، حيث كان المرء مُضطرّاً لطاعة أمر الملك بألّا يكتب عن أمور الدين. ولكن مع أن هذه الحادثة العنيفة ليس لها مثيل في تاريخ المملكة العربية

(15) هذه أمثلة: (أ) "المملكة العربية السُّعودية هي الدولة الوحيدة من بين الدول العربية الكبرى التي تقترب كثيراً من معايير الأصولية" (هَمْفْريز 1979: 8)؛ (ب) "المذهب الحنبلي هو أساس الأصولية الوهّابية التي هي أيديولوجيَّة المملكة السُّعودية" (دِكْمِجيان 1985: 15)؛ (ت) "كثيراً ما يُنظر إلى المملكة العربية السُّعودية في الغرب على أنها تُجسِّد الإسلام 'الأُصولي'، وهي تبدو كذلك من نواحٍ عديدة. فالحكومة تقوم صراحة على الشريعة الإسلامية، وأيُّ تجاوز لهذه الشريعة يعاقَبُ عقاباً شديداً" (مَنْسِن 1988: 74). وأنا أرى أن فكرة الإسلام الأصولي ما هي إلّا نتيجة للكسل الفكري، وهو كسلٌ يصدف أنه يُناسب العديد من واضعي السياسة للحكومات الغربية (ومن الراغبين في إعطاء المشورة السياسية). [قلتُ: مُصطلح "الأصولية" خطأ شائع في مقابل المُصطلح الإنغليزي fundamentalism، وأنا أستعمله على هذا الأساس. أما المعنى الصحيح للمُصطلح الإنغليزي، فهو الإيمان بحرفية كُلِّ ما ورد في الكتاب المقدَّس، وليس هذا هو المعنى المقصود عند استعمال المُصطلح في السياق الإسلامي. والمُصطلح الإسلامي الصحيح للدلالة على معناه الإنغليزي هو المذهب "الظاهري"، أي أن النصَّ القرآنيَّ يجب أن يُفهم على ظاهر الكلام، وليس على أساس التأويل - **المترجم**]

السُّعودية تعبير عن مُعارضة النظام، فقد ظهر نقدٌ للدولة قبل الحادثة وبعدها. وكثيراً ما رُوِيت قصَّة مُعارضة "العلماء" الفاشلة لإدخال الراديو والتلفزيون إلى المملكة. وقد علَّق على ذلك مُؤرِّخ غربيٌّ تعليقاً نتوقَّعه: "تُعطينا هذه الأحداث أمثلة على المُعارضة التقليدية التي يُبديها العلماء للتحديث في المملكة. فإلى جانب الأذى الذي قد تُلحِقه هذه البِدَع بالقِيَم الدينية، فإنها قد تساهم في خلق طبقة جديدة ليست لها أصول دينية من القادة تُشكِّل تهديداً مُباشراً للعلماء". (بْلاي 1985: 42). والمُثير للاهتمام في تفسيرات كهذا التفسير، هو طريقة تقديم أحداث تُعبِّر عن المُعارضة على أنها أمثلة على مقولة لا تحتاج إلى بُرهان مفادها أن العُلماء السُّعوديين يرفضون أيَّ تغييرٍ في الوضع القائم لأنهم تقليديّون، ولأن رفض التغيير هو جوهر التقليد. والمعنى الضمني لذلك هو أن هذا النقد لم يكُن نقداً خضع للمُحاكمة العقلية، بل هو رفضٌ غيرُ عقلانيٍّ لكُلِّ ما هو "حديث"[16].

أما الحقيقة، فهي أن عدداً لا يُحصى من الوسائل الأجنبية الحديثة دخلت في المُجتمع السُّعودي حتى قبل الطفرة النفطية في عقد السبعينيات [من القرن الماضي] من دون اعتراض يُذكر من جهة العلماء: وسائل نقل جديدة مع ما تحتاجه من طُرُق مُعبَّدة، طُرُق جديدة للبناء والطباعة، كهرباء، أدوية، أنواع جديدة من المُعالجة الطبية، إلخ. ومن الواضح أن ثَمّة شيئاً أعقد يدخل في

---

(16) كثيراً ما يصف الكتّاب الغربيّون رفض المُسلمين المُتشدِّدين لتغييرات نراها نحن الذين نعيش (أو نطمح لأن نعيش) في العالم الحديث تغيُّرات معقولة أو جذّابة على أنه رفض يُجافي العقل والذوق. وهذا مثال: "ينظرون إلى كُلِّ شيء، بدءاً من تدفُّق كمِّيّاتٍ مُتزايدةٍ من البضائع الاستهلاكية، ومروراً بالتغيُّرات الحاصلة في الأزياء والأنماط السلوكية النسائية التي كثيراً ما يُعبِّر الرجال التقليديّون عن استيائهم الشديد منها، وانتهاءً بالأفلام السينمائية والبرامج التلفزيونية على أنها مُؤامرة مُؤكَّدة لزعزعة التقاليد والمُنتجات المحلِّيَّة، ولجعل رجال العالم الثالث ونسائه مُستهلكين لأقلِّ المُستوردات والعادات الغربية فائدة وأشدِّها تحقيراً للكرامة" (كدي Keddie 1982: 276). والمُشكلة في استخدام مُصطلحاتٍ انطباعية مثل "الاستياء"، وفي استسهال نسبة الشعور بالهلع لهذه الأمم ("جزء من مُؤامرة مُؤكَّدة") لتفسير ظاهرة اجتماعية مُعقَّدة، هي أنها تُخبرنا عن أفكار الكاتب عمّا يراه سليماً من الناحيتين النفسانية والسياسية أكثر ممّا تُخبرنا عن الدوافع الحقيقية لمن يتحدَّث عنهم أو عن قوة الإقناع في خطاباتهم.

الموضوع من مُجرَّد "معارضة العلماء التقليدية" للتحديث[17]. وسأبدأ بالقول إن ما يُحاول العلماء فعله، هو تحديد مفهوم العقيدة السليمة - أي تنسيق المعرفة التي تُنظِّم المُمارسات الإسلامية "الصحيحة". وما نحصل عليه في هذه الأيام هو في واقع الأمر جزء من العملية التي أفتى المصلحون الوهابيّون في شبه الجزيرة العربية بواسطتها على مُمارسات محلِّيَّة راسخة (مثل تقديس أضرحة الأولياء) بأنها لا تتَّفق والإسلام (انظر: عبد الوهّاب 1376 هـ: 124-135)، ثم أزالوها. وهذا يعني أن النقد الذي تُمارسه "العقيدة السليمة" يسعى لإقامة علاقة يسود فيها خطابٌ ما على سواه من أنواع الخطاب، شأنه في ذلك شأن أيِّ نقد عملي.

والفكرة التي أقول بها هي أن الخطابات النقدية للعُلماء السُّعوديين تفترض (على شاكلة خطابات مُحمد عبد الوهّاب من قبلهم) وجود مفهوم هو مفهوم "العقيدة السليمة". والمُسلمون في المملكة العربية السُّعودية (وفي غيرها) يختلفون اختلافاً عميقاً حول ماهية العقيدة الإسلامية السليمة، ولكن اختلافاتهم بصفتهم مسلمين تجري على أساس ذلك المفهوم. وما أكثر ما يُنسى أن عملية تحديد معالم "العقيدة السليمة"(*) في ظروف مُتغيِّرة يسودها النزاع تتضمَّن محاولة الحصول على تناسق خطابي ضمن سرد مرجعي معتمد يتضمَّن تقييماً إيجابيّاً لأحداث وأشخاص من الماضي. وبما أن هذه المرجعية تأتي نتيجة

---

(17) يُشير الكُتّاب الذين يتحدَّثون عن التحديث في هذا السياق إلى نموذج أقدمَ من التنمية يتطلَّب ما هو أكثر من اعتماد التكنولوجيا الحديثة. وقد تعرَّض نموذج المُجتمع المُتكامل الذي يتزامن فيه الإنتاج الصناعي مع مُؤسساتٍ سياسية وقانونية مُعيَّنة، ومع أشكال مُعيَّنة من التآلف الاجتماعي وأساليب الاستهلاك، للنقد منذ زمن بعيد، لأنه يخلط بين النموذج المعياري والنموذج الوصفي. ولكن لا يبدو أن هذه الحقيقة تفتُّ من عزيمة أولئك الذين يمضون في استخدام فكرة التحديث البالغة التبسيط عندما يكتبون عن الشرق الأوسط في هذه الأيام.

(*) هذه ترجمة تقريبية للمُصطلح الأصلي orthodoxy، ولو كان السياق مسيحيّاً لكان تعريبه بكلمة "الأرثوذكسيَّة" مقبولاً رغم ما في ذلك من المُشكلات، لأن المُصطلح صار اسماً لطائفة كبيرة من المسيحيين. أما في السياق الإسلامي، فلا بدَّ من إيجاد بديل. والترجمة المُقترحة تكاد تكون حرفية لمعنى الكلمة اليونانية الأصل. والمُشكلة فيه كما هو واضح أن كلَّ طائفة من الطوائف تعتبر الصيغة التي تؤمن بها هي العقيدة السليمة. وإذا ما حصرنا الحديث في سياقنا الراهن بالسنَّة، فقد يصحُّ القول إن "العقيدة السليمة" هي ما يتَّفق عليه "الجمهور".

للتعاون بين السارد والجُمهور، فإن السارد لا يستطيع التكلُّم بحرِّيَّة مُطلقة: فهُناك ظروف مفاهيمية ومُؤسِّسية لا بدَّ من أخذها بنظر الاعتبار إن كان للخطابات أن تكون مُقنعة. وهذا هو السبب الذي يُحتِّم علينا ألّا نثق بمُحاولات علماء الاجتماع تصوير خطابات كهذه، على أنها أمثلة على استغلال الزعماء المحلِّيين للرموز الدينية لإضفاء الشرعية على سلطتهم الاجتماعية. وليس سببُ ذلك أن كلمة "استغلال" تدلُّ دلالة قوية على وجود دوافع مشكوك بنزاهتها حتى عند انعدام الدليل على مثل هذا الزعم، ولكن لأنه يُدخِل فكرة الموقف الناتج عن طول تدبُّر وتفكير في وصف علاقات لا تصحُّ فيها تلك الفكرة. كذلك يبدو لي أن استعارة "المُفاوضات" ـ بما توحيه من تخطيط وتوقُّع ـ لا تقلُّ عن سابقتها إثارة للشكّ. ومع أن استعارات مثل هذه لا غنى عنها في التعاملات التجارية في كلِّ مكان وفي عالم السياسة في المُجتمعات الليبرالية، فإن ذلك لا يجعلها مُناسبة لتفسير كُلِّ ما يجري فعله في المُجتمعات كُلِّها[18].

وليس من السهل الحصول على صياغة يقبلها الجميع للعقيدة السليمة في ظروف من التغيُّر الجذري. والخطاب المُتَّسق مع هذه العقيدة لا يُعارض التغيُّر بالضرورة، ولكنه يطمح لأن يكون خطاباً ذا سلطة مرجعية. والحقيقة هي أن مُراجعة القواعد الشرعية عملية مُوثَّقة توثيقاً وافياً حتى قبل التدخُّل الأوروبي في الشرق الأوسط[19]. وما تشمله هذه التغييرات لا يُمكن وصفه بأنه يقتصر على

(18) أُشير فيما بعد إلى استعارة مُختلفة تماماً ترد في الخطاب الإسلامي قد يراها القرّاء الليبراليون غير مقبولة (أقصد تلك التي تُصوِّر المُسلم عبداً للّه). ولكن تجاهُل هذه الاستعارات - كما يفعل كثير من الليبراليين في هذه الأيام - يُؤدّي فيما أرى إلى ترجمتها ترجمة مغلوطة. فعلى الأنثروبولوجي المُشتغل بالترجمة أن يحتفظ بالاستعارات التي تضع معاً عناصر مفاهيمية بطُرُق غير مألوفة، بل ربما بطُرُق غير مُريحة. وسيكون من المُستحيل التنبُّؤ بأن ذلك سيُؤدّي إلى تأكيد مشاعر العداء الموروثة لدى القُرّاء (كما فعل مع كثير من الأوروبيين الذين كتبوا أو قرأوا عن الإسلام). لكن شُعُور العداء سيتعزَّز إذا ما ترجمنا مفاهيم يُمكن أن تُسبِّب القلق من ثقافات مُختلفة بمُصطلحات مقبولة للنظرة الليبرالية للأمور.

(19) يذكر كولسن (1964: الفصل 10) بعض هذه التغيُّرات في حقل المُعاملات المدنية. وبيَّن يوهانسن مؤخَّراً (1988) أن مجموعة من المصطلحات الحنفية المُتعلقة بالعقارات والإيجارات والضرائب المفروضة على الأراضي الزراعية جرت عليها تغييرات واسعة في الإمبراطورية =

قبول ما تُمليه المُناسبات من ترتيبات جديدة، بل هو مُحاولةٌ لإعادة تفسير المعايير والمفاهيم عن طريق المحاكمة العقلية التي تهتدي بما قاله السَّلف. وقد اعتمدت القوَّة المرجعية في عملية إعادة التفسير هذه بين المُتبحِّرين بالتراث والمُلتزمين به على قوَّة الحجَّة والنجاح في عرض الأفكار. ولا يعني هذا أن تطبيق هذه التغييرات اعتمد اعتماداً كاملاً على تلك المرجعية.

والطموح الذي كان لدى الراغبين في تمثيل العقيدة الإسلامية السليمة لأن يصلوا إلى مرتبة المرجعية، لا يُمكن اختزاله بحيث يقتصر على ذمِّ السلوك الغريب والموادّ الاستهلاكية. فالتراث الشرعي الأخلاقي الإسلامي، يتضمَّن مقياساً مُدرَّجاً لتصنيف السلوك: الواجب والمندوب والمُباح والمكروه والحرام. وهذا التصنيف يستتبع سؤالين يُوجَّهان إلى المُنتمين إلى ذلك التراث: إلى أيِّ صنفٍ من هذه الأصناف ينتمي السلوك الجديد؟ هل هو جديدٌ حقّاً أم هو مُشابه لشيء لا جدال في تصنيفه؟ ويتضمّن تطبيق هذه الأصناف على سلوك يُمارسه الإخوة في الدين، الانشغال بالتفاصيل الضرورية لإعادة تصوُّر السياق نفسه بحيث يكون مُقنعاً لجمهور المسلمين. ولنأخذ هذ المثال الصارخ: هل نعتبر من لا يكفُّ عن ارتكاب المحرَّمات واجتناب الفرائض مسلماً ـ مع وصفنا إيّاه بأنه عاصٍ ـ أم نعتبره كافراً؟ هل نصف مُجتمعاً كاملاً لشعب (مثل الشعب المصري) بأنه شعب مسلم أم نصفه بأنه مُجتمع جاهلي حديث (كما قال سيد قطب وأتباعه في مصر)؟[20] فإن وصفناه بالجاهلية، فكيف يُمكن للمسلم الحقيقي أن يحافظ على دينه فيه؟ بالانسحاب منه أم بالاستيلاء على السلطة السياسية بالقوة؟ إن هذه أسئلة حقيقية في مصر في هذه الأيام[21].

يرفض العلماء الذين ينتقدون دولتهم في المملكة العربية السُّعودية هذه

= العثمانية. وكانت المنطقة الغربية لما يُعرف الآن بالمملكة العربية السُّعودية، التي تضمُّ الحرمين الشريفين في مكة والمدينة، جزءاً من الإمبراطورية العثمانية حتى الحرب العالمية الأولى. ولا يزال المذهب الذي ساد في تلك الإمبراطورية (أي المذهب الحنفي) معترفاً به هناك.

(20) انظر: قُطُب (1991)، لا سيما الفصل 3: "نشأة المجتمع المُسلم وخصائصه".

(21) ظلَّ الصراع على تعيين النصوص المرجعية وتفسيرها جزءاً لا يتجزَّأ من التراث الإسلامي منذ نشوئه. وقد تناولتُ ذلك في أسد 1980.

المواقف المُتطرِّفة مع أنهم يسعون هم أيضاً لأن تكون لأقوالهم قوّة مرجعية مستمدَّة من مفاهيم تُراثهم. فهم يقولون إن النقد الذي يُوجِّهونه إلى حكومتهم على النحو الذي يُوجِّهونه به، إنما يوجِّهونه إليها لأنها حكومة شرعية، ولأن مُجتمعهم مُجتمع إسلامي. ولكن ثَمّة ههنا معنى مُزدوجاً لكلمة "شرعية" يحسن التنبيه إليه. فالمعنى الحديث للكلمة هو أن ما يُوصف بها **مشروع**، ولكن الكلمة تتصل **بالشريعة** أيضاً أي أن "ما تتضمَّنه من أحكام شرعية وأخلاقية" لا تقتصر على إعطاء الحاكم مشروعيته، بل تُلزمه بأحكامها. والحكومة السُّعودية تقول صراحة إنها تستند إلى الشريعة. وهذا يعني أن ما يُقدِّمه النُّقاد هو **النصيحة**، وهو شيء تدعو إليه الشريعة بصفته شرطاً من شروط الاستقامة، وليس **النقد** بما يحمله من دلالات التخاصم[22].

مثال من النقد العلني في التراث الإسلامي

ثمَّة تُراثٌ من النقد الاجتماعي إذن حتّى في دولة غير ليبرالية (مُتشدِّدة) كالسُّعودية، وهو نقدٌ علنيٌّ مُؤسَّسي. وخطبة الجمعة التي تُلقى في الجوامع الكبيرة هي أهمُّ شكلٍ من أشكال هذا التراث، ولكن هذا النقد يُمارَس أيضاً على شكل مُحاضرات دينية في الجامعات الإسلامية.

وَقَعَت الجوامع بعد حادثة الحرم في سنة 1979 تحت سيطرة وزارة الأوقاف المُباشرة، وحاولت الوزارة تحديد الموضوعات التي تُعالجها خُطَبُ الجمعة. غير أن قبضة الحكومة تراخت في أواسط الثمانينيّات لأن الخُطَب اقتصرت على المواعظ الدينية. ولكن أخذت تظهر في ذلك الوقت ظاهرة تسجيل خُطَب الخُطباء ـ حتى عندما كانوا يُحاضرون في الجامعات ـ وبيع الأشرطة للعامَّة. وقد ساعد استخدام هذه الوسيلة الفنِّيَّة الحديثة على توسيع الجمهور وتكرار الاستماع لها.

وعندما انفجرت أزمة الخليج في صيف سنة 1990 مع غزو العراق للكويت

---

(22) سأتوسَّع في مفهوم النصيحة بعد قليل، ولكن ما قد يجدر ذكرُه هنا، أن الفعل نَصَحَ باللغة العربية الفصيحة يُشير دائماً إلى وجود علاقة مباشرة بين شخصين. أما الفعل نَقَدَ (أو انتقد)، فكثيراً ما يدلُّ على علاقة بين شخص وموضوع ـ كما في عبارة **انتقد الشعر على قائله** (أي بيَّن أخطاء الشعر ولام قائله عليها) انظر: لَيْن Lane 1863-1893.

وأدّت إلى حشد قوّات أميركيَّة ضخمة في المنطقة الشرقية من المملكة العربية السُّعودية، توجَّه الوعظ الأخلاقي لإبراز الخطر المشترك الذي يُواجه السُّعوديين جميعاً. وجرى التركيز على ضرورة الالتزام بالسلوك الإسلامي القويم في المُجتمع السُّعودي بمُختلف مُكوّناته إلى جانب الدعوة لتعزيز الإيمان باللّه كما يحدث في العادة. وكان هذا الجانب الثاني من الدعوة يُفهم في الماضي على أنه نقدٌ للحكومة بسبب تهاونها في منع الكتابات "المُناهضة للإسلام" من دخول البلاد. أما الآن فقد توجَّه اهتمامها نحو الخطر الأعظم الذي يُسبِّبه وجود جيش غير إسلامي في شبه الجزيرة العربية. وقد نتج عن انتشار التسجيلات انتشاراً واسعاً وصولُ الأفكار التي تتناولها الخطب والمحاضرات إلى جمهور أوسع، يشمل السُّعوديين الذين تعلَّموا في الغرب، والذين لم يكونوا في العادة يهتمّون بهذه الأمور.

أما الخُطباء الذين اتَّصفوا بقدر أكبر من الجُرأة من سواهم، فقد عالجوا الموقف الشرعيَّ الشائك الذي تجري فيه مُواجهةُ مُعتَدٍ مسلم بمعونة قوَّةٍ كافرة. وكان معظم هؤلاء الخطباء، بالمُناسبة، رجالاً في الثلاثينيّاتَ يحملون شهادات من الجامعات الإسلامية السُّعودية الجديدة. وقد هاجم واحد من أبلَغِهم وأشدِّهم جُرأة، وهو سفر الحوالي، النظام البعثي في العراق ليس للعدوان الذي ارتكبه فحسب، بل بسبب إلحاده وأيديولوجيَّته القومية، وقد انتقد كذلك الحكومة السُّعودية لاعتمادها على الكُفّار للدفاع عن المسلمين. غير أن هذا النقد لم يكن واضحاً من الناحية السياسية، إذ بينما هاجم اللجوء إلى المساعدة العسكرية من غير المسلمين ودعا إلى قدر أكبر من الثقة باللّه، فإنه لم يقدِّم أيَّ بدائل سياسية. ولكن ذلك جعل الردَّ عليه أصعب لأن الخطبة يُمكن وصفها بأنها موعظة دينية، غير ذات أهداف "سياسية" بالمعنى الحديث للكلمة. فهو لم يُهاجم الحكومة هجوماً صريحاً بسبب سياستها. كلُّ ما هُنالك أن الخطيب كان يسعى لتوعية السُّعوديين بعامَّة حول ما يُواجهونه بصفتهم مُسلمين. وبهذه الطريقة استشهدت خطبٌ كثيرة بالنُّصوص التاريخية والشرعية التي كُتبت في العصور الوسطى والتي تُحذِّر من اتخاذ غير المسلمين حلفاء عسكريين[23].

(23) انظر خاصّةً: مُحاضرة الحَوالي المُعنونة "أحْكام أهل الذمَّة". وكثيراً ما كان يُلقي سفر الحوالي خُطَبه في مسجد كبير في جدّة. وهو يُدرِّس في جامعة أم القرى بمكَّة.

قُدِّم هذا النقد المُوجَّه إلى الحكومة وإلى الناس على سبيل النصيحة لِما أبداه الجانبان من تهاون، وهذا مفهوم بالغ الأهميَّة في الشريعة الإسلامية. والنصيحة تعني الحثَّ الخالص لوجه اللّه على فعل ما فيه خير المنصوح. وهي تتضمَّن معنى الصدق والإخلاص وعمل ما يقتضيه الموقف. ولذا، فإن النصيحة لا تقتصر على التعبير عن النية الطيبة لدى الناصح: فبما أنها تتضمَّن في هذا السياق معنى النصح الأخلاقي للمنصوح الضالّ، فإنها تُشكِّل واجباً ينبغي عمله وفضيلة يجب التحلّي بها. ولذا، فإن النصيحة في سياق الخُطَب والمُحاضرات الدينية التي نتناولها هنا، تعني النقد الذي يقصد منه الإصلاح الأخلاقي.

نصٌّ شرعيٌّ: النصيحة نقداً أخلاقيّاً سياسيّاً

تشرح خُطبة ألقاها الخطيب والمُحاضر المعروف [سعيد بن مبارك] آل زعير الشروط الضرورية لهذا النوع من النقد العملي ومُواصفاته، انطلق فيها من الحديث الشهير، عنوانها "الدين النصيحة"[24]. والحديث بكامله هو: "الدين النصيحة. قلنا: لمن يا رسول اللّه؟ قال: للّه، ولكتابه، ولرسوله، ولأئمة المسلمين وعامتهم"[25].

إن ما يلفت النظر في مُحاضرة زعير هو أنها تدعو المُسلمين إلى أداء واجبهم في نقد السُّلطة السياسية فضلاً عن كونها شرحاً رسميّاً لمفهومٍ فقهيّ.

---

(24) الخطبة مُتوافرة على شريط مُسجّل على الوجهين بعنوان **الدين النصيحة**. وهذا التسجيل يجري توزيعه على نطاق واسع في السُّعودية، وهو متداول بين الطلبة السُّعوديين في أوروبا الغربية وأميركا الشمالية. [وهو الآن مُتوافر على الإنترنت على هذا الموقع:

http://www.islamway.com/?iw_s=Lesson&iw_a=view&lesson_id=1255

وقد رجعتُ إلى الصيغة المسموعة للمحاضرة لاستعمال كلمات المحاضر نفسه. ولا يخفى أن أسلوب المُحاضرة يختلف عن أسلوب الكلام المكتوب، ولذا فقد حذف المؤلِّف التكرار واقتبس منه ما يُفيد المعنى الذي يُريد، وكذا فعلتُ، وصحَّحتُ بعض العبارات التي يترخَّص المُتحدِّث فيها في أثناء الحديث، ولكنها لا تجوز في الشكل المكتوب. **[المترجم]**

(25) يرد الفعل الماضي "نَصَحَ" ومُشتقّاته في مواضع مُتعدِّدة من القرآن (انظر: [حنّا] قِسّيس 1983: 857).

وهذا يختلف تمام الاختلاف مع نظرة "عصر التنوير" الذي جعل النقد حقّاً يُمكن لصاحبه ألا يُمارسه[26].

يُفسِّر زعير الصلة بين الدين والنصيحة بالرجوع إلى مُسلَّمات ثلاث:

أولاً: لا تتحقَّق صحة أيِّ شيء يفعله الناس إلاّ بالخضوع لإرادة اللّه ـ وهذا هو الدين. ثانياً: تشمل إرادة اللّه كلَّ ناحية من نواحي الحياة. ثالثاً: معصية إرادة اللّه في أيِّ ناحية من نواحي الحياة لا بُدَّ من أن تؤدّي إلى الزلل والضلال. وهذه النواحي الثلاث من نواحي الحياة مصدرها المبدأ القائل "إن صلاح أمور الناس مُرتبط كُلُّه بالدين". فإن صحَّ دين الناس صحَّت أمورهم. وإن فسد دين الناس فسدت أمورهم. ولذا نقول إن الدين هو أساس حياة الناس وإن النصيحة أساس الدين.

ولذا، فإن النصيحة تنفع المنصوح. إنها ـ بتعبير زعير ـ "كلمة شاملة تدلُّ على حصول ما هو خير للمنصوح".

ومن الموضوعات الأساسية في الخطبة أن النصيحة واجب على كلِّ مسلم، حاكم أو محكوم. ولذا فإن زعير يستشهد بالفقيه الشهير ابن تيميَّة من فقهاء القرن الثالث عشر [الميلادي]، الذي يقول إن من واجب الحاكم أن يُقيم المؤسسات وفقاً لأمر اللّه ليضمن عدم عصيان المحكومين، وليحميهم ضدَّ الإكراه والظلم. وتقع على الحاكم مسؤوليات منها إنشاء مُنظَّمة رقابية يقف أعضاؤها نفسهم "للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر". وتُعرف هذه المُنظَّمة في السُّعودية باسم "المطاوعة" التي يدعوها الغرباء باسم "شرطة الآداب".

---

(26) يُقيم كانْت جانباً من حُجَّته على الأقلّ لصالح هذا الحقّ على أسس نفعية: "يجب أن يحصل المواطن، **بموافقة الحاكم**، على حقٍّ إبداء رأيه علناً في أيِّ خطوة يخطوها الحاكم يبدو له أن فيها قَدْراً من الظلم للأمة. فافتراض العِصمة عن الخطأ والعلم بكُلِّ شيء في رئيس الدولة معناه أنه يتلقّى الوحي الإلٰهي وأنه فوق درجة البشر...والرأي القائل إن المواطن لا يستحقُّ هذه الحرِّية لا يعني فقط أن المواطن لا يملك شيئاً من الحقوق على الحاكم الأعلى كما يرى هوبز، بل يعني أيضاً حرمان الحاكم من معرفة الأمور التي لو عرفها لأصلحها، مما يعني أنه يضع نفسه في موقف لا تظهر فيه ذاته على حقيقتها" ("حول القول الشائع: 'قد يصحّ ذلك من الناحية النظرية، ولكنه لا ينطبق على الواقع العملي'" في كانْت 1991: 84085؛ التأكيد من عندي).

كثيراً ما استُخدمت النصيحة بشكلها هذا في الماضي لدعم سلطة الحُكّام المسلمين[27]. أما في السياق المُعاصر في السُعودية، فإن النصيحة فيما يؤكّد زعير لا يُمكن أن تُترك للحاكم أو لأعوانه:

> على كُلِّ فرد منهم أن يكون رقيباً على نفسه بالاستقامة على أمر اللّه نفسه. ولن تستطيع أي جِهة مهما كانت أن تكون رقيباً على كُلِّ واحد منا لتقوّمه وتُصحّحه. ولذا، فإن على كُلِّ فرد أن يكون رقيب نفسه ومن ثَمَّ رقيب غيره في المُجتمع ابتغاءً لمرضاة اللّه وثوابه. وبذلك فقط تصلح المُجتمعات ويكثر خيرها.

وهكذا تكون النصيحة مُستقلّة عن سلطة الحاكم لأنها مسؤولية الجميع[28]. ثمَّ إن مسؤولية الانتقاد التي يُؤدّيها المسلمون العاديّون لا تُوجب عليهم إخبار السلطات السياسية عن معاصي الآخرين، بل تُوجب عليهم التعامل مع مُرتكبيها لنُصحهم. ولقد يُؤدّي ذلك في النهاية إلى اللجوء لقوّة السلطات، ولكن ذلك لا يحدث إلّا إذا استنفدت مُتطلّبات النصيحة، وليس لأن السلطات السياسية لها الحقُّ الأعلى في التدخُّل. والأهمُّ من ذلك كلِّه، أنه لا يُستثنى الحاكم ولا مُوظّفوه من نقد المُسلم الصالح. فما دام دور الحاكم يتضمَّن الدفاع عن رعاياه ضدَّ الظلم فإن الرعايا لا يتمتَّعون بحقّ انتقاد الحاكم الظالم فقط، بل إن من

(27) أشار أبو الحاج (1992: 51-52) في تاريخ حديث العهد للدولة العثمانية في أوائل الحِقبة الحديثة إلى مجموعة تلفت النظر من المراسيم التي "صدرت لتصحيح مُمارسات شائعة وُصِفَت وصفاً مُوارباً وأُلْمِحَ إلى إصلاحها بعبارة 'الدين النصيحة'. . . . فالتراخي في الالتزام بأركان الدين من وجهة النظر الرسمية كان يرقى إلى درجة **المكروه**. ولكن يبدو أن القصد من إصدار المراسيم، كان محاربة شيء أخطر هو الانغماس في أعمال السحر والشعوذة. ولكن لا يتَّضح معنى هذه المراسيم إلّا استشفافاً من السياق التاريخي. فقد صدرت بينما كانت أحداث الشغب والتمرُّد تجري في مناطق البلقان وشبه جزيرة القرم. . . وقد صوَّرت الدولة. . . التمرُّد. . . في مراسيمها على أنه ناتجٌ عن نقصٍ في توعية الناس في أمور دينهم لدمجهم في ثقافة الأمة. ولذا فإن مقُولة 'الدين النصيحة'، التي يُمكن ترجمتها ترجمة حرفية بمعنى 'أن الدين القويم هو الاهتداء عن طريق قبول النصح' قصد منها فرض الطاعة الكاملة لأولي الأمر".

(28) تجعل الشريعة هذا العمل **فرض عين**، في مقابل **فرض الكفاية** الذي يسقط عن بقية المسلمين إن أدّاه فريق منهم (كصلاة الجمعة).

واجبهم أن يفعلوا ذلك[29]. ولهذا الاستنتاج دلائل بعيدة المدى في سياق الدولة السُّعودية المُعاصرة.

غير أن زعير لا يمضي في فكرة انتقاد الحاكم إلى حدِّ الدعوة إلى العصيان. فهو، على العكس من ذلك، صريح في رفضه لهذا الاستنتاج.

> قيل لبعض الدُّعاة إنهم ثُوّارٌ، وإنهم خوارجُ[30]، وإنهم ضدَّ الدولة. لماذا يُقال هذا؟ يقال لأنهم يُطالبون في محاضراتهم بتغيير أمور قائمة يعتبرونها حراماً، وإذا لم تستجب لهم الدولة سيُغيّرونها بالقوَّة... من يقول هذا؟ ما هذه الظنون؟ ما هذه الأوهام؟... ليست هذه هي المرَّة الأولى التي تسمعون فيها مثل هذه المقولات لمواجهة الدُّعاة بمثل هذه التُّهم. هناك أناس لهم مصلحة في ابتعاد العامّة عن الدُّعاة... وفي المقارنة بين الدُّعاة في هذه البلاد وبين بعض الجماعات الإسلامية في الخارج، علماً أن المقارنة غير واردة أصلاً... أما الدُّعاة هنا فيعتبرون حكومتهم شرعية لأنها تحكم وفق الشريعة، ويتعاونون معها على الإصلاح. ولكن هؤلاء الدُّعاة يوصفون بـ "الثوريين" لمُجرَّد أنهم يدْعون لإصلاح بعض الأخطاء!

على أن طريقة زعير في إنكار نيَّة التمرُّد سلاحٌ ذو حدَّين. فهو في إرجاعه حقَّ الحكومة في الحكم إلى التزامها بالشريعة يجعل أداءها الفعلي خاضعاً للنقد إذا ما أخفقت في تحقيق معاييرها.

يذكر زعير عدداً من الشُّروط والمُتطلَّبات لتحقيق النصيحة التي يُمكنها معاً تحديد المسؤولية الشخصية عن نجاحها. وهنا أيضاً يختلف واجب النصيحة عن حقِّ الانتقاد العلني في مُجتمع كانْت المُتنوِّر.

يُذكِّر زعير مُستمعيه بأمرين ضروريين لإسداء النصيحة بنجاح: (1) معرفة

---

(29) لكن هذا الواجب مشروط بالظروف السياسية، كما في الحديث المعروف: "من رأى منكم منكراً فليُقوِّمه بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان".

(30) يتضمَّن النصُّ بعض المُصطلحات "العلمانية المعاصرة" (مثل كلمة **ثُوّار**) ومُصطلحات "شرعيَّة قديمة" (مثل كلمة **خوارج**) في الجملة نفسها. غير أن ذلك ليس من قبيل الخلط البسيط بين التقليدي والحديث. وليس المهمُّ اختلاف أصول المُصطلحات، بل دلالاتها ذات الصلة بفهم التراث الإسلامي في الخطاب السياسي.

قواعد الحياة الفاضلة ومعرفة أفضل الطُّرُق لنقل هذه القواعد إلى الآخرين؛ (2) لطف الأسلوب في تقديم النصيحة[31]. فمعرفة ما ينبغي أن يُفْعَل وكيف ينبغي أن يُفْعَل أمران ضروريّان، لا سيما عند إسداء النصح. ومع أن المعرفة قد يتوجَّب الحصول عليها من المُؤهَّلين لإعطائها (أي من العلماء)، فإن مسؤولية إسداء النصح والتأكُّد من اتِّباعها تقع على عاتق الناصح. أما أسلوب إسدائها، فإن المُستهجن فيه العنف وليس العاطفة[32].

وعلينا أن نلاحظ هنا أن المعاصي الثابتة شرعاً تُعرِّض مُرتكبيها للعقاب الشرعي، ولكن زعير لا يذكر ذلك أبداً[33]. ومن تفسيرات هذا الإغفال أن الهدف الأكبر لدى زعير هو تسويغ النقد الموجَّه للمُمسكين بالسلطة، والقُوَّة في هذه الحالة غير مُتاحة في العادة. ومن التفسيرات الأخرى، أن اللجوء إلى القوَّة أمر عَرَضي، ولذا فإنه ليس عنصراً أساسيّاً من عناصر النصيحة، بينما الإقناع جزء أساسيٌ منها، ولذا فإن زعير يُركِّز عليه في شرحه.

يستخلص زعير من هذين المبدأيْن العامَّيْن ـ المعرفة ذات الصلة والأسلوب المُناسب ـ عدداً من القواعد:

> ماذا تفعل إذا لاحظت أمراً تعتبره مُخالفاً لأمر اللّه؟..(1) التأكُّد أن هذا الأمر يُخالف أمر اللّه فعلاً. واتَّهِم فهمك... واتَّصل بمن هم أعلم منك وشاورهم في ذلك. (2) إن ثبت عندك أن هذه القضية مُخالفة لأمر اللّه فانظر: هل ضررها مُقتصر على فاعلها أو على عدد محدود أم أنها تتعلَّق بمصلحة الأمة كلها. وسبب التفريق بين الأمرين أن ما يتعلَّق بمصلحة الأمة

(31) هنا يستشهد زعير بالحديث المعروف: "ما كان الرفق في شيء إلّا زانه، وما كان العُنف في شيء إلّا شانه". [المعنى قريب من معنى الآية الكريمة: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ (آل عمران 159) [المترجم]].

(32) كلمة "عاطفة" مُشتقة من الفعل الذي يدلُّ على "سبب المَيْل نحو الشخص". وفي سياقنا الراهن لا تتعارض العاطفة مع التفكير العقلاني، كما يتعارضان في كثير من فكر "عصر التنوير".

(33) تُناقش الأمَّهات التي كُتبت في القرون الوسطى مثل كتاب **إحياء علوم الدين** للإمام الغزالي وكتاب **السياسة الشرعية** لابن تيميَّة اللجوء المشروع إلى القوَّة باعتباره الخطوة الأخيرة في النصيحة.

كُلّها أو أعداد كبيرة منها ينبغي أن يُعتنى به كثيراً ويُتَشاوَر فيه، ويُتشاوَر في أمر إصلاحه مع العلماء كثيراً حتى ولو طال زمن الإصلاح. (3) فكِّر كثيراً في البحث عن أفضل الأساليب للنصيحة وتغيير هذا الانحراف. وإن كان الأمر مُتعلِّقاً بمصلحة الأمة فأكثِرْ المشورة مع العلماء، وتبادل معهم الرأي، ولا تستعجل. واستخر ربَّك وتضرَّع إليه أن يُلهمك رشدك، وأن يُعيذك من الضلال، خاصَّة في صلاة الليل. (4) إذا اخترت الأسلوب المُناسب مع الاستشارة والاستخارة والاستعانة باللّه فتوكَّلْ على اللّه وعليك استشعار المسؤولية فإنك في عبادة. ولست حُرّاً في تصرُّفاتك، بل أنت عبدٌ للّه مُلزم باتِّباع رسول اللّه (ص). واستمرّ في النصيحة وكرِّرْها، واستعمل الحكمة في ذلك. (5) تجنَّب الإثارة. تجنَّب العنف. تجنَّب التهوُّر. تجنَّب العجلة. (6) لا تَربط النجاح في عملك وفي دعوتك بحصول استجابة المدعوّ. فقد تتأخَّر الاستجابة لأسباب خارجة عن إرادتك وعن إرادته. لا تقل: أنا دعوت ولم تنفع دعوتي، أو نصحت ولم ينفع نصحي. (7) إذا فتح اللّه على من دعوته واهتدى، فلا تقطع صلتك به. بل شجِّعه على تحمُّل مسؤولية الدعوة لأنها رسالتك وإيّاه ورسالة سائر المؤمنين جميعاً.

يختتم زعير بتذكير مُستمعيه بأن الدعوة، وهي نصيحة مُوسَّعة، تتجاوز نقد المعاصي وتدعو إلى تنمية الفضائل المركزية الثلاث: إتقان الصلاة، والصبر، واليقين. وتُعبِّر هذه الفضائل عن عددٍ من العواطف المُنضبطة التي يقوم كُلٌّ منها على دُرْبة مستمرَّة على أساس نماذج من العرض المُنظَّم للأفكار. ولذا، فإن المسلم يُرى لا على أنه فرد مُستقلٌّ بذاته يقبل مجموعة من المبادئ القابلة للتعميم، بل على أنه فرد يسكن فضاءً أخلاقيّاً يُشارك فيه كُلٌّ من يرتبطون باللّه معاً، أي الأمَّة. وهكذا، فإن الدين يتَّصل بالطريقة التي يعيش فيها المرء أكثر من اتِّصاله بما يُؤمن به. ما يهمُّ المسلمين من أمثال زعير هو الفضائل الثلاث ـ الصلاة والصبر واليقين ـ وليس الحالات الذهنية.

من الواضح إذن أن النصيحة والدَّعوة تُوجدان معاً في عالم من المفاهيم يختلف عن عالم عصر التنوير. فعالم التنوير هذا، خلافاً لعالم النصيحة والدعوة، يسكنه أفرادٌ يطمحون إلى تأكيد ذواتهم وإلى التوصُّل إلى أحكام عقلية خالصة تخلو من العاطفة، أساسها الأخلاقي هو العقل العامُّ، لا الفضائل المنضبطة[34].

(34) يقول كانْت: "الثقافة الأخلاقية يجب أن تقوم على المبادئ، وليس على الانضباط discipline. فالانضباط يمنع العيوب. وأما الثقافة الأخلاقية فتُشكِّل طريقة التفكير. =

ويُعبِّر الفرد في كُلِّ عالم من هذين العالمين عن بنية مُختلفة من الدوافع، يحتلُّ التفكير العقلاني فيها مكاناً مُختلفاً. فلا بُدَّ من وجود فضائل فردية مُعيَّنة في العالم الذي يُقيم زعير أفكاره فيه قبل أن يُصبح بالإمكان القيام بالتفكير العملي. أما في عالم التنوير، فإن التفكير العملي لا يُؤدّي إلى مبدأ أخلاقي إلّا إذا كان بالإمكان تعميمه ليصبح قانوناً عاماً.

وأحسب أن من المُمكن أن يُفهم حديثُ زعير عن النصيحة على أنه بمثابة اللجوء إلى السلوك القائم على العادة في مُقابل العقل، وعلى التراث في مقابل الحداثة. ولكن سيكون هذا الفهم مُخطئاً إن فهم التراث بمعنى رفض أيِّ تغيير يأتي نتيجة للتفكير المُقنع. فزعير يُرحِّب في الواقع بتغييرات مُختلفة ما دامت تتَّفق وأُسس الدين. فهو يقول إننا نُرحِّب بفوائد المؤسسات الاجتماعية الحديثة كالمدارس والمستشفيات والبنوك وشبكات التلفزة، ولكن يجب ألّا نغضَّ النظر عن "أخطائها وعُيوبها" والأشياء التي تُخالف أوامر اللّه فيها. وهذه الأخطاء والعيوب هي التي يجب أن يستهدفها النقد. ومع ذلك، فلا بُدَّ من التسليم بأن حديثه لا مكان فيه لفكرة التقدُّم الأخلاقي والسياسي التي ظهرت بعد عصر التنوير، وإن كان ذلك شرطاً من شروط الحداثة، فإن من الواضح أنَّ زعير يُعارضه. لا بل إنه يستخفُّ بحديث التطوُّر الذي يتحدَّث عن "اللحاق" بالغرب. ويقول إن هذا النوع من الحديث يقوم على اتِّخاذ الحضارات الأخرى مثالاً للمسلمين. ولكن "إن لم يتمكَّن المرء من تحقيق استقلاله الفكري، فإن الأمة تصبح مُلحقاً بالآخرين. وإذا ما حدث ذلك فإن هُويَّة الأمة واستقلالها سيختفيان معاً".

= وعلى المرء أن يحرص على أن يتصرَّف الطفل وفقاً للمبادئ، وليس وفقاً لدوافع مُعيَّنة. أما الانضباط فيخلِّف عاداتٍ فقط، وهذه تضمحلُّ مع الزمن. ويجب أن يتعلَّم الطفل أن يتصرَّف وفقاً لمبادئ يُدرك هو نفسه صحَّتها. . .والأخلاق أمرٌ يبلغ من قُدسيته وسُموِّه، أنه يجب ألّا يُهان بأن يُوضع في مستوى واحد مع الانضباط. والمسعى الأول في التنشئة الأخلاقية هو تشكيل الشخصية. والشخصية تتضمَّن الاستعداد للتصرُّف وفق المبادئ. وهذه المبادئ تكون في البداية مبادئ المدرسة، ثم تُصبح فيما بعد مبادئ الإنسانية. في البداية يطيع الطفل القوانين. والمبادئ قوانين، ولكنها قوانين ذاتية. وهي تنبثق عن العقل الإنساني نفسه" (1904: 185-187).

تُشبه لُغة زعير حول هذه المسألة، لُغة المُفكِّرين القوميين الذين يتحدَّثون عن الأصالة الثقافية، ويتَّضح من أقواله الدفاعية للردِّ على خُصومه "المتغرِّبين" أنه على دراية بالخطاب القومي. غير أن حُججه تقوم على أسس مُختلفة. فالفكرة الأساسية عنده هي طاعة اللّه واتِّباع سنَّة رسوله. والموقف الذي يتَّخذه لا علاقة له بالدعوة إلى "الأصالة الثقافية" أو باقتراح "طريق بديل للحداثة". بل هو يسعى لتأكيد السلطة الربّانية المطلقة. والأساس الأوَّل لاستقلال الأمَّة هو ـ حسب تعبيره – "أن تعرف أنها تعبد اللّه على نحو مُطلق، وأن ترفض الاعتماد على أيِّ فكرة أخرى". (لاحظ ـ بالمُناسبة ـ أن زعير لا يعتبر أوامر مُعيَّنة على أنها ذات سلطة مرجعية لأنها تصدر عن اللّه؛ بل هو يرى أنها ربّانية لتسليمه المُسبق بوجود سلطة مطلقة).

تُعبِّر المُحاضرة عن المفهوم الذي يربط المسلم باللّه ربطاً لا فِكاك منه بتكرار الكلمتين عبد ومُتعبِّد. والكلمة الثانية مُشتقَّة من الأولى التي تدلُّ على المعنيين اللذيْن تُعبِّر عنهما اللغة الإنغليزية بكلمتَي slave و worshipper ويُمكن شرحها على أنها تعني "الإلزام بقوة بوقف النفس على حبِّ اللّه"(*). ومع أن الترجمات الإنغليزية للقرآن تكاد تُجمع على ترجمة كلمة "عبد" بكلمة servant (باستثناء ترجمة پكثول) فإنني أُفضِّل ترجمتها بكلمة slave. والعبد slave في نظر الليبراليين شخصٌ يحتلُّ أحطَّ الدرجات، ولذا فإن مُؤسسة العبوديَّة مُؤسسة غير أخلاقية (وبعكس ذلك فإن الإنسانية الكاملة تعني امتلاك المخلوقات لأنفسها). ولكن التراث البلاغي الإسلامي باستخدامه لاستعارة العُبودية لوصف علاقة الإنسان باللّه، يقف على الطرف المُناقض لكُلٍّ من فكرة القرابة (التي تجعل اللّه أباً) وفكرة التعاقد (التي تربط الإنسان باللّه بعهد أو عقد)، وهما جزء من الخطاب اليهودي المسيحي[35]. والبشر بصفتهم عبيداً للّه لا يُشاركون مالِكهم الذي هو

(*) أنا مضطر هنا إلى قَدْرٍ من التصرُّف لنقل المعنى لأن المُؤلِّف يستعمل لغةً لشرح أخرى. كذلك فإن بعض الكلمات تفهم بمعنيين لا ينفصلان. فكلمة devotion التي ترد في العبارة الأخيرة تعني الحبّ بالمعنى الإنساني والعبادة بالمعنى الديني. ومن المعروف أن مُصطلحات الدين والحب كثيراً ما تتداخل.

(35) ترد فكرة "عهد اللّه" عدة مرّات في القرآن، ولكنها لا ترد حيث تجري مخاطبة المسلمين مُباشرةً. وهناك بطبيعة الحال في كلٍّ من التراث اليهودي المسيحي والإسلام عدد =

أيضاً خالقُهم[36] في أيٍّ من صفاته، كما لا يُمكنهم أبداً الاستشهاد باتِّفاق أصليٍّ معه. فالعلاقة تقتضي الطاعة المُطلقة له. ولكن هذه الطاعة لا تقوم على أساس عقد بين الفرد وقوَّة مُتعالية؛ بل هي مُجسَّدة في أمَّة لها نُصُوصها الأساسية ومُمارساتها المشروعة. والأمة بحاجة دائماً إلى الإصلاح وإلّا تعرَّضت للعقاب الربّاني "في الدنيا والآخرة". ويُحذِّر زعير مُستمعيه من أن المُسلمين إذا تخلَّوا عن طاعة اللّه، فإن اللّه سيُدمِّر أمتهم كما دمَّر الأمم التي سبقتهم والتي يروي القرآن مصيرها. ومن المُمكن انتقاد أفراد الأمَّة وإصلاحهم باستمرار، ولكنهم لن يكونوا مالكي أنفسهم، بحيث يختار كلٌّ منهم ما يروقه من الأهداف[37].

= من الاستعارات التي تُستخدم لوصف العلاقة بين اللّه والبشر. وبعض هذه الاستعارات مُشتركة بين التراثين. ولكن هدفي هنا هو التركيز على الصفات الداخلية التي تجعل المُسلم عبداً للّه والصفات التي تميِّز الفكرة عن غيرها، لا سيما كما تتبيَّن من حديث زعير. أما التقاليد الصوفية الإسلامية، فتستخدم استعارات مُختلفة لتصوير الوصول إلى حالات يفنى فيها الإنسان في ذات اللّه (انظر: بولدِك 1989). ولكن التراث الذي ينتمي له زعير يرى أن استعارات الصوفية هذه ضربٌ من الكفر.

(36) الفرق المُطلق بين البشر من ناحية وبين اللّه من الناحية الثانية تُعبِّر عنه السورة القرآنية المعروفة بعنوان "الإخلاص": "قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَد. اللّه الصَّمَد. لم يَلِدْ ولم يولَدْ. ولم يكُنْ لهُ كُفُواً أَحَد". وتُحدِّد **العبادة** (وهذه كلمة مشتقَّة من الجذر عَبَدَ، وتُترجم إلى الإنغليزية عادةً بكلمة worship) العلاقة الصحيحة بين المرء وربِّه، وليس مع أيِّ كائنٍ سواه. ولذا فإن من يُكفِّرون طقس التضرُّع عند أضرحة الأولياء ـ ولا شكَّ أن زعير من بينهم ـ سيصفون هذا الطقس بأنه عبادة. ويقتضي الدفاع عن هذا الطقس ـ كما يفعل الوهابيُّون أنفسهم في سياق الصلوات المقامة عند ضريح النبي ـ رفضَ تلك التسمية وتسمية الطقس بالزيارة. وليست المسألة مسألة استعمال كلمات فقط. فهي تدلُّ على وجود جدل يتعلَّق ببنية الفضائل، بما في ذلك التوجُّه الداخلي والسلوك الظاهري.

(37) يتعارض هذا تعارضاً تامّاً مع المشاعر الليبرالية التي عبَّر عنها آيزيا بيرْلِنْ في مقالته الشهيرة عن جوهر الحرِّيَّة الفردية: "يعود المعنى 'الإيجابي' لكلمة 'الحرِّيَّة' إلى رغبة الفرد في أن يكون سيِّد نفسه. أرغبُ في أن تعتمِد حياتي وقراراتي على ما أريده أنا، وليس على قوى خارجية مهما كانت. أريد أن أكون وسيلة أفعالي الإرادية وليس وسيلة غيري من البشر. أريد أن أكون ذاتاً لا موضوعاً. أريد أن تدفعني أسبابي وأهدافي الواعية، لا أن تدفعني أسبابٌ تُؤثِّر بي ولكنها تقع في الخارج إن صحَّ التعبير" (1958: 16). وليس هذا الكلام مُجرَّد تعبير بسيط عن الأنانية بطبيعة الحال، بل عن **حقٍّ شامل**. ويرى كروفُرْد. ب. مكفيرسن أن هذه الفكرة لها أصول تعود إلى القرن السابع عشر، تتضمَّن فرضياتها الآتي: =

أخيراً: يجب ألّا يُظنَّ أن ما يعنيه زعير عندما يتحدَّث عن الأمَّة أنها جماعة مُتجانسة الصفات الاجتماعية ـ جماعة مُتّحدة تقليديّاً، ولكنها تخضع الآن للتفتّت. إنها ليست كذلك. فهو لا يشكو في محاضرته مطلقاً من انهيار الأواصر التي تربط الناس بعضهم ببعض[38]. فهو يعتبر وجود الأمة أمراً مُسلَّماً به، ويُطوِّر أفكاره عن العمل الأخلاقي على أساس تلك الفرضية. ويعني مفهوم الأمة الفضاء الديني السياسي الذي باركته العناية الربانية ولا يتبدَّل على مرّ الزمان، وفيه يُمكن الانخراط بالنقاش العقلاني والمناظرة والنقد. وهذا الفضاء هو أيضاً فضاء القوَّة والعقاب.

رأي في النقد الإسلامي العلني "الصحيح"

ساعدت مواعظُ ومحاضراتٌ مثلُ هذه على تمهيد السبيل لحادثة ذات أثرٍ بعيدٍ حدثت بعد أن وضعت حرب الخليج أوزارها رسميّاً بوقت قصير. فقد نُشرت رسالة مفتوحة موجَّهة إلى الملك فهد في أيار/مايو من سنة 1991 وقَّعها مئات من العلماء السُّعوديين وُزِّعت على شكل نشرة في جميع أنحاء المملكة رغم أنها لم يَرِد لها ذكر في الصحافة السُّعودية (سواءٌ تلك التي يملكها القطاع الخاص أو العام) ولا على شبكة التلفزيون السُّعودي[39].

وكانت لهجة الخطاب مُهذَّبة ولكنها حازمة[40]. وقد استهلَّت الرسالة في عبارات التحية الرسمية بمخاطبة فهد لا بلقب "الملك"، بل بلقب "خادم

= "(1) ما يحقِّق إنسانية الإنسان تحرُّرُه من الاعتماد على إرادة الآخرين. (2) التحرُّر من الاعتماد على الآخرين معناه التحرُّر من أيِّ علاقات مع الآخرين إلّا تلك التي يقيمها الفرد مختاراً لخدمة مصالحه. (3) الفرد هو مالك نفسه وقدراته، وهو لا يدين للمجتمع بشيءٍ جرّاها" ولأيِّ قوَّة خارجيَّة (1962: 263).

(38) ولكن هذا لا يعني أن هذه الشكوى لا تسمع في السُّعودية وغيرها من بلاد العالم الثالث.

(39) لكن الرسالة نشرت في الصحف العربية خارج المملكة. فقد ظهر النصُّ الكامل مع صورة للتواقيع في صحيفة **الشعب** المصرية في 21/ 5/ 1991.

(40) ظهرت بعد ذلك بمدَّة وجيزة رسالة ثانية موجَّهة إلى الملك كتبها عددٌ من المثقَّفين السُّعوديين المعروفين الذين تلقَّوا تعليمهم في الغرب، وطالبوا الملك بإصلاحات مُختلفة: سياسية، وتربوية، واجتماعية. وكانت لهجة هذه الرسالة شديدة الاحترام والتبجيل، خلافاً لرسالة العلماء، وجرى فيها التركيز الأكبر على مسألة التحديث.

الحرمين الشريفين مكَّة والمدينة، حفظه اللّه"، وهو لقب كان فهد قد اتَّخذه لنفسه قبل سنوات[41]. وبعد أن تُذكِّر الرسالة القارئ بأن السُّعودية تقوم رسميّاً على أساس الشريعة فإنها تقول دون مُواربة "إن العلماء وأهل النصيحة ماضون في أداء واجبهم الذي فرضه اللّه عليهم وذلك بتقديم النصيحة لأُولي الأمر". ثمَّ تتقدَّم بعدد من المطالب التي تضع معاً انتقادات تكرَّرت مع الزمن من جِهات مُختلفة للنظام. وتتضمَّن المطالب "إنشاء مجلس شورى للبتِّ في الشؤون الداخلية والخارجية. . .مع الاستقلال التام"، "وإقامة العدل في توزيع المال العام"، "وكفالة حقوق الفرد والمُجتمع"، وإزالة كُلِّ التعدِّيات على رغبات الناس وحقوقهم، بما في ذلك الكرامة الإنسانية وفقاً للضوابط الشرعية والأخلاقية - فضلاً عن المراجعة الشاملة للتنظيمات السياسية والإدارية والاقتصادية في المملكة لضمان سيرها وفق الشريعة الإسلامية.

لم يستجب الملك لهذه الرسالة مُباشرة، بل يبدو أنه طلب من هيئة كبار العلماء أن تفعل ذلك. فردَّت الهيئة عبر وسائل الإعلام الرئيسة، واستنكرت الطريقة التي نشرت بها الرسالة التي سمَّت نفسها نصيحة[42]. فمع أنه لا جِدال في أن من واجب المسلمين أن يقدِّموا النُّصح لإخوانهم ("من الزعماء والعامّة") فإن النصيحة محكومة بأشكال وشروط أخرى في رأي الهيئة. فهي تتطلَّب إلى جانب الصِّدق النيَّة الحسنة نحو المنصوح، بحيث "يحبُّ المرء لأخيه ما يحبُّ لنفسه". ولذا، فإنها ينبغي أن تُقدَّم له شخصيّاً وبالسرّ لكيلا تُؤذيه وتُحرجه.

وقد قيل إن بعض أعوان الملك الذين علَّقوا على الرسالة الأصلية شفهيّاً، وصفوا أن طريقة تسليم الرسالة جعلت النصيحة أقرب إلى الغيبة. والغيبة أمرٌ تُحرِّمه الشريعة الإسلامية بقوَّة[43]. ولذا فإننا لا نُدهش إذا ما علمنا أن كُتّاب الرسالة اعتبروا هذه المُقايسة فاسدة. ولكن من الواضح أن هدف تشبيه النقد

---

(41) أما رسالة "الليبراليين" فقد خاطبت الملك هكذا: "خادم الحرمين الشريفين، الملك فهد ابن عبد العزيز، أيّده اللّه". وبذا فإن هذه الرسالة تخاطب الملك بقولها إنه ملك وإنه ابن مُؤسس المملكة.

(42) انظر صحيفة **الشرق الأوسط** السُّعودية اليومية بتاريخ 4/ 6/ 1991.

(43) من الكتب المدرسية الشائعة حول هذا الموضوع في السُّعودية كتاب عويشة (د. ت.)

المُوجَّه للملك في العلن بالغيبة في السرّ كان الإيحاء بأنه هدفٌ خبيثٌ، الأمر الذي يُفسد صدق النصيحة.

نجد إذن أن نُقطة الخلاف التي أثارها مُؤيِّدو المنصوح تتعلَّق بصواب تسمية النقد المُوجَّه إليه بالنصيحة. ذلك أن المرجعية التي استند إليها العُلماء الشباب في نقدهم للملك (ولأقاربه الأغنياء غِنىً فاحشاً والفاسدين في كثير من الأحيان فساداً صارخاً)، هي ادِّعاؤهم أن ما يفعلونه إنما هو تقديم النصيحة. ويبدو أنهم فكَّروا ملياً بكُلِّ الشروط الضرورية لتقديم النصيحة التي تحدّثت عنها محاضرة زعير وأنهم توقَّعوا اعتراضات أعوان الملك مُقدَّماً. ومهما يكن من أمر، فقد سمعتُ رأيين يُدافعان عن نشر النصيحة، أحدهما أخلاقي والثاني تكتيكي.

فقد قيل إن النصيحة تناولت أموراً تُؤثِّر في الإدارة الصحيحة لشؤون الأمة ولم تتناول السلوك الشخصي للملك، ولذا كان من الضروري نشرها على الملأ. وكان من الضروري تذكير العامَّة ـ وكذلك الملك (رغم اختلاف الأسباب) ـ بالكيفيَّة التي يجب أن تُدار بها شؤون الأمة. وقد حدثت حالات سابقة كثيرة في تاريخ الإسلام، حالات أنَّبَ العلماء فيها الحاكمَ علناً لتقاعسه عن عمل ما ينبغي عمله، حتى لو أدّى ذلك إلى حبسهم. ومن أشهر هذه الحالات، وهي حالة أشار إليها العُلماء السُّعوديّون مراراً، حالة الفقيه ابن تيميَّة في العصور الوسطى. ومن هنا، فإن مُسوِّغ النُّصح في العلن لم يكُن مبدأً عامّاً، بل خِياراً أخلاقيّاً يتَّصل بهذا الموقف، وليس بأيِّ موقف سواه.

أما الرأي الثاني (التكتيكي)، فقد بيَّن أن الملك كثيراً ما جرى حثُّه في السرِّ في السابق لإجراء الإصلاحات الضرورية، ولكنه اختار أن يتجاهل تلك النصيحة غير المكشوفة. أما نشر الصيغة المطبوعة على نحو واسع، فهو خُطوة ثانية قُصد منها مُمارسة ضغط أكبر على الملك لكي يستجيب ـ إما بالردِّ العلني على النصيحة أو بالبدء بإصلاحات إسلامية حقيقية. وقد أوجد انتشار النصيحة فضاءً عامّاً طُلب من الملك فيه أن يُواجه الآخرين ـ وأن يُواجه نفسه أيضاً ـ بصفته شخصاً أخلاقيّاً. وكان الافتراض أنه سيشعر بالخجل بصفته شخصاً أخلاقيّاً عندما يُقال له علناً إنه تقاعس عن فعل ما ينبغي على الحاكم المسلم أن يفعله.

وإذا ما أرادت العائلة الحاكمة في السُّعودية وأعوانها أن يُشكِّكوا في المرجعية

التي يُمثِّلها هؤلاء العُلماء المُنتقِدون المُنتَمون إلى جيلٍ جديد (في مُقابل إخراسهم بالقوَّة)، فإن عليهم فيما يبدو أن يدخلوا في جِدال فقهي خطير مفتوح معهم[44]. ولا يكمن الخطر الأعظم في هذه الحالة في إمكانية أن يخسر الملك في الحِجاج، بل في اعترافه بوجود مجالٍ للجدل العلني **يكون هو فيه عُرضة للمُساءلة.**

إن هذا النوع من الحِجاج العلني جديد نسبيّاً بمعنى أن من يُعبِّر عنه حَمَلَةُ شهادات من جامعات إسلامية جديدة، وأن الأمور التي يتناولونها في حديثهم كثيراً ما تكون جديدة على الخطاب الإسلامي التقليدي (وإن لم تكن خارجة عنه). ولكن إن لاح أن مدى النقد الاجتماعي أخذ يتَّسع، فليس ذلك لأن مُتحدِّثين غير تقليديين أخذوا يُوسِّعون من نقدهم ليشمل أموراً كانت تُتَجاهَلُ في الماضي، بل لأن مؤسسات حديثة (إدارية واقتصادية وأيديولوجية) وطبقات جديدة (لا سيما أولئك الذين حصلوا على تعليم غربي) ظهرت إلى الوجود فأوجدت بذلك فضاء اجتماعيّاً جديداً أصبح هدفَ الخطاب والمُمارسة النقديين. والخطابات والمُمارسات الدينية تفترض وجود هذا الفضاء الاجتماعي الجديد ـ وهذا الفضاء يُشكِّل تلك الخطابات والمُمارسات ويتشكَّل منها أيضاً. وهما بهذا المعنى جزء من الحداثة وليس **استجابة** لها كما يُقال في كثير من الأحيان: اللهمَّ إلّا إذا قيل إن التعبير عن الحداثة لا يتحقَّق إلّا بغائية ثابتة.

لقد أخذ من يدْعون لتحديث الدولة بالتعامل مع المُجتمع السُّعودي لا على أنه كيانٌ فقط، بل على أنه كيانٌ يمرُّ بتحوُّلٍ بالغ الأهمِّية. فلديهم الآن إطارٌ إداريٌّ شاملٌ من الناحية النظرية، ومنطقة جغرافية مُحدَّدة (فيها مناطق مُختلَفٌ عليها تُؤدّي إلى منازعات مُعيَّنة بين الدول)، وجوازاتُ سفرٍ وطنيةٌ، ومؤسساتٌ تعليمية مُتدرِّجة (من مدارس، ومعاهد فنِّية، وجامعات، وبعثات تعليمية)، وشبكةٌ مركزية لجمع المعلومات (الإحصائية والأرشيفية)، ولبثِّها (الراديو والتلفزيون). ولا يتَّفق واقع الحال في هذه العناصر المُختلفة مع الصورة الرسمية التي ترسمها الدولة لها، ولا يتكامل بعضها مع بعضها الآخر تماماً. ولكن هذا بالضبط هو أحد الأشياء التي تجعلها معاً كياناً في حالة أزمة.

(44) جاءت الخطوة التالية في الجدل على شكل كتابٍ كاملٍ وُجِّه صراحةً إلى أشهر عالمٍ من علماء الدولة هو الشيخ عبد العزيز بن باز كتبه [سفر] الحوالي (د. ت.).

إن هذا الوضع العام يدعو أعضاء الطبقات الوسطى الذين تلقَّوا تعليمهم في الغرب لوضع خطابات نُقدية يقصد منها تحريك الجماهير والتدخّل لدفع ذلك الكيان نحو هدفه المطلوب[45]. أما خرّيجو الجامعات الإسلامية، فيرون أن الوضع يحتاج إلى تقييم ونقد يقومان على معرفة المبادئ التي يُنظِّم الدينُ بها الحياة ـ أي الفِقه. ولذا، فلا غرابة إذا ما وجدناهم يُطبِّقون المفاهيم المعيارية الكلاسيكية من أمثال مفهوم **الأمة** (أي الفضاء الأخلاقي الذي يُوضع فيه المسلمون كافَّة) في الخطاب النقدي الإسلامي الجديد على النظام الأخلاقي السياسي المتَّصل بالمملكة العربية السُّعودية. وإذا ما وجدناهم أيضاً يتحدَّثون ـ كما يتحدَّث الليبراليّون السُّعوديون المُتعلِّمون في الغرب ـ عن **أزمة المُجتمع** في بلدهم، وإن كان القصد في الحالتين مُختلفاً. ذلك أن المعنى الغائي الجديد لكلمة **الأزمة** التي يتضمَّنها المفهوم، يتبيَّن من بُعدِها عن معناها القديم: فالكلمة كانت تعني في الماضي زمن الجفاف والقحط، أما في الاستعمال الحديث فهي تدلُّ على مرضٍ أصاب كيان الأمة ووصل مرحلة الخطر، ولذا فإن هذا الكيان ينتظر تشخيصَ المرض وعلاجَه قبل المضيِّ نحو مستقبلٍ أفضل[46].

التحوُّلات في مفهوم "العقل النقدي" من القرن الثامن عشر حتى القرن العشرين

ما كان بوسع العلماء الذين تناولت أفكارهم في هذا الفصل أن يُؤكِّدوا، كما أكَّد كانْت،

(45) تجري صياغة النقد الخافت الذي يُقدِّمه أعضاء الطبقة الوسطى المُتنامية من الذين تلقَّوا تعليمهم في الغرب بمُصطلحات أخلاقية سياسية مُستمدَّة من الحِقبة التالية لـ"عصر التنوير". ويجري ذلك في الأغلب في حلقات النقاش الخاصة التي تنقل آراءها من خلال العلاقات الشخصية مع بعض الأمراء. وقد أخذ كثير من هؤلاء الليبراليين يتبادلون الأفكار حول أمور جوهرية وحول أمور تكتيكية مع بعض النُّقاد الإسلاميين الذين يُجاهرون بنقدهم. ولكنهم لا يصفون نقدهم بأنه يقع في باب النصيحة.

(46) يُلاحظ دوايَر (1991) في مقدِّمة كتابه الممتع عن **حقوق الإنسان في الشرق الأوسط** أن ثَمَّة إحساساً عامّاً لدى المُثقَّفين بوجود أزمة. غير أن خطاب الأزمة في المنطقة لا يقتصر على وقتنا الحاضر، بل يعود إلى ربع قرن مضى على الأقل ـ وأحياناً إلى وقتٍ أطول.

أن عصرنا عصرٌ نقديٌ على نحوٍ خاصٍ، ولا بدَّ من إخضاع كُلِّ شيءٍ فيه للنقد. . . .وقد يودُّ الدين. . .والقانون. . .أن يُستثنَيا منه، ولكنهما سيستثيران بذلك شكّاً له ما يُبرِّره، ويفقدان عندئذٍ الاحترام الصادق الذي لا يمنحه العقل إلاّ لِما يصمد أمام الامتحان الحُرِّ الصريح[47].

فقد قُصِدَ من النقد الذي يتحدَّث عنه كانْت (خلافاً لذلك الذي يتحدَّث عنه العلماء السُّعوديون) أن يكون بديلاً عن السلطة الدينية وليس داعماً لها. ويُمكن عزوُ جانبٍ من هذا الاختلاف على الأقلّ إلى كون السلطة الدينية في عصر التنوير في أوروبا كانَت تتراجع، خلافاً للسلطة السياسية.

على أن كانْت أصرَّ على أن حرِّيَّة انتقاد كُلِّ شيء يجب ألّا تتعارض وضرورة طاعة السلطة السياسية. وقد وصف فريقٌ من الدارسين اللاحقين هذا الفصل بأنه يرقى إلى درجة مُساندة التسلُّط السياسي، بينما رأى فيه فريقٌ آخر تعبيراً عن مبادئ الدولة الدستوريَّة (انظر: ريس 1991: 11). وأقل ما يُقال في هذين التفسيرين المُتناقضين أنهما يدلّان على مدى غُموض مذهب كانْت.

يقول فوكو في المقالة التي استَشْهدتُ بها في بداية هذا الفصل إنّ كانْت كان يعيش في دولة ذات نظام استبدادي، ولذا فإن من غير المُستغرب أن يسعى إلى طمأنة الملك بخُصُوص سلطته: "يقترح كانْت على فردرك الثاني بكلمات واضحة شيئاً أشبه بالعَقْد - قد ندعوه عَقْداً بين سلطة مطلقة عقلانية من ناحية وبين العقل الحرّ من ناحية ثانية: وفيه يكون الاستعمال الحُرّ المُستقل للعقل أفضل ضمانة للطاعة، لكن بشرط أن يكون المبدأ الذي يُراد له أن يُطاع مُتوائماً هو ذاته مع العقل العام" (فوكو 1984: 37).

لا شكَّ في أن ذلك حلٌّ ليبرالي أنيق للمُفارقات التي يخلقها فصلُ كانْت للعقل النقدي عن الطاعة السياسية[48]. ولكن ما هي دلالات دخول "العقل الحر" الذي

(47) **نقد العقل الخالص** (عن أَرِنْت 1982: 32).

(48) لا أظنُّ أن رأي فوكو القائل إنَّ كانْت يجعل واجب الطاعة من جانب الرعايا مشروطاً باحترام الحاكم للعقل العام مقبولاً لكانْت نفسه. فكانْت (1991: 126) يرفض "لجوء الشعب إلى التمرُّد لقلب السلطة الظالمة التي يُمارسها من يُوصف بالطاغية". فموقف كانْت من هذه النقطة قريبٌ مما نُسمِّيه بالطُّرُق الدستورية.

يجري الحديث عنه في سياق الحديث عن "عصر التنوير" في عَقْدٍ مع "السُّلطة العقلانية المُطلقة" بالنسبة لتاريخ البلاد غير الأوروبية؟ من الإجابات التي أُعطيت لهذا السؤال إجابة لِنَرْد بايْنْدَر، الباحث المعروف في أمور الشرق الأوسط:

> لقد ظلّ الغرب منذ الغزوة النابليونية، ومنذ مذبحة الإنكشاريّة(*)، ومنذ تمرُّد السباهي(**) على الأقلّ، يُردِّد للإسلام أن ثمن التقدُّم يدفع من حساب التقاليد. ورغم تزايد أعداد المسلمين الذين قبلوا دفع ذلك الثمن فقد بقيت أعداد كبيرة منهم تُصرُّ على أن التقدُّم مُمكن من دون دفع ذلك الثمن الثقافي الباهظ (1988: 293).

لربّما كان بايْنْدَر على صوابٍ هنا (وأنا أحسبه أصاب)، ولكن ليس من قبيل المصادفة أن كُلَّ الحوادث التي استشهد بها ـ وهي حوادث هُوجمت فيها السلطة التقليدية بنجاح باسم العقلانية والتقدُّم ـ كانت في الوقت ذاته حوادث رافقها العنف[49]. وفي كُلٍّ منها شدَّدت القوَّةُ السياسيَّةُ والاقتصاديَّةُ والأيديولوجيَّةُ الغربيَّةُ من قبضتها على الشعوب غير الغربية[50]. ولا تزال تلك القوَّة التي

(*) أدرك سليم الثالث أوّل السلاطين الإصلاحيين (1789-1807) الحاجة لتحديث النظام العسكري المشغول في معركة خاسرة للحفاظ على سيطرة العثمانيين على شواطئ البحر المُتوسِّط والشرق الأوسط. فجاء بالمُدرِّبين الفرنسيين لتدريب الجنود المُنتمين إلى جيشٍ من المُتطوِّعين نُظِّم على غِرار القوّات المُسلَّحة الأوروبية. لكن جُهُوده جُوبهت بمقاومة الإنكشاريَّة الذين رأوا أن الإصلاحات ستُؤدّي إلى حرمانهم من مِيزاتهم التقليدية فتمرَّدوا في سنة 1807 وتسبَّبوا بتنازل السلطان عن العرش وبحلِّ الجيش. غير أن محمود الثاني (1808-1839) اكتسب من القوَّة فيما بعد ما مكَّنه من تحدّي هذه الفئة العسكرية التقليدية. فأعاد تأسيس الجيش على قواعد جديدة، وفي سنة 1826 سُحِقَ الإنكشاريَّة بقصف مدفعي ضخم وُجِّه إلى معسكرهم.
http://www.onwar.com/aced/chrono/c1800s/yr25/fjanissaries1826.htm

(**) الكلمة تدلُّ على الجنود الهنود الذين كانوا يستخدمون في الجيش البريطاني. وقد ثار هؤلاء الجنود ضد البريطانيين في جنوب الهند في سنة 1806 في ڤيلور وفي سنة 1857 في أنحاء متفرِّقة من الهند، ثم في سنغافورة في سنة 1915.

(49) يرى بعض أنثروبولوجيي الشرق الأوسط أن حملة نابليون على مصر شكَّلت بداية "العمل العلمي الميداني" في المنطقة ـ وكانت بذلك مثالاً جيِّداً على تلاحم المعرفة العقلانية والقوَّة العسكريَّة (انظر: آيكِلْمَن 1989).

(50) لا شكَّ في أن استعمال القوَّة لفرض الإرادة السياسية لشعب من الشعوب على شعب =

أطلقتها أوروبا "عصر التنوير" تُعيد تشكيل حياة الشعوب غير الأُوروبية، وكثيراً ما يحدث ذلك من خلال غير الأوروبيين أنفسهم. وإن كانت "الأصولية الإسلامية" ردَّ فعلٍ ضدَّ تلك القوّة، فإن ذلك ينطبق من بابٍ أولى على التيار الفكري الذي يدعى بـ "الإسلام الحديث" (الذي يعمل على تطويع الفِقه الإسلامي لنماذج الحداثة المسيحيَّة)[51] و"العلمانيَّة الإسلاميَّة" (التي لا تهتم بالفِقه قدر اهتمامها بفصل الدين عن السياسة في الحياة الوطنية). ويصحُّ ذلك أيضاً على الحركات التقدُّميَّة التي ظهرت في المُجتمعات الإسلامية في الأدب والفنون، وفي السياسة والقانون.

وأما انتقال التقسيمات الغربية الحديثة إلى الخطابات الإدارية والقانونية في العالم غير الغربي فقصَّتها مألوفة. إذ اضطرَّت الأمم التي تمرُّ بعملية التغريب إلى التخلّي عن مُمارساتها القديمة واتِّباع المُمارسات الجديدة من خلال قوى خطابية من هذا النوع. ولربَّما كانت إعادة تعريف حقوق المِلْكِيَّة وتنظيمها، أفضل الأمثلة على هذه العملية. لكن هُناك أمثلة أخرى.

= آخر لم يكُن وقفاً على العالم الغربي الحديث، ولا هو كذلك الآن. لكنَّ المُهمَّ هنا أن استعمال القوّة لهذا الغرض، يثير مسألة أخلاقية خاصة في الفكر الليبرالي الحديث لأن الليبراليَّة تدعو إلى التحرُّر من القهر الخارجي بوصفه هدفاً مطلقاً بحدِّ ذاته، ولأنها أخذت على عاتقها توسيع تدابيرها الاجتماعية في أنحاء العالم بوسائل قهرية. وفي القرن التاسع عشر، قام جون سْتِوَرْت مِلْ بمحاولة شهيرة لحلِّ هذا التناقض عن طريق الإحالة إلى الدور الخلّاق للتسلُّط العقلاني (أي الأوروبي) بالمقارنة مع الشعوب غير الأوروبية "غير التقدُّمية" (انظر: مِلْ 1975: الفصل 18).

(51) دونما نجاح وفق ما يقوله الباحثون الغربيون من أمثال بايْنْدَر Leonard Binder. وانظر من بين الكتابات النقدية السابقة: كتب غب Gibb 1947؛ وكير Kerr 1966؛ وخدوري 1966. وقد اختتم خدوري كتابه بصورة تُثير الانتباه تجعل المُسلمين حيوانات منها المُتوحِّش ومنها المُروَّض: "وبعد ذلك بسنة [كتب بْلَنْت] يقول على نحو يُسرف في التعميم والجرأة: 'والمسلمون المؤمنون هذه الأيام حيوانات مُتوحِّشة مثل رجال سيوة، أما البقية فقد فقدو إيمانهم'. لكن نسبة كبيرة من هذه الحيوانات المُتوحشة جرى ترويضها وتمدينها منذ أن كتب بْلَنْت ما كتب، تحت تأثير الحداثيين من غير شكّ. أما البقية الباقية منهم فمحصورون في محميّاتهم" . (65). ولكن تكمن تحت هذه الاستعارة المُهينة (التي لم يعلِّق الباحثون الغربيون الذين راجعوا الكتاب عليها) فكرةٌ أشدُّ إثارةً للاهتمام، وهي أن المسلمين حيواناتٌ من صنفين: صنفٍ جرى ترويضه (دُرِّب أو أُخضِع إخضاعاً على يد البشر)، وصنفٍ متوحِّشٍ (حرٌّ ولذا فهو خَطِرٌ ولا فائدة ترجى منه).

تروي الكتابات التاريخية المُخصَّصة للتحديث في الشرق الأوسط قصة الخطوات التي اتُّخذت في البلاد المُختلفة لإعادة تشكيل الشريعة بحيث تتوافق وفرضيات المُمارسة الاجتماعية الغربية. فقد حلَّت المبادئ الغربية محلَّ القواعد والمُمارسات الإسلامية أو حصرت مجالاتها، وذلك في بادئ الأمر في مجال القانون التجاري والجزائي والإجرائي، وبعد ذلك، مع قَدْرٍ من التردُّد، في ذلك الجزء من الشريعة الذي يدعوه المؤرخون الغربيون أو المتغرِّبون بـ "قانون العائلة" (من زواج وطلاق وإرث، إلخ)[52]. وقد لاحظ مؤرِّخ كتب تاريخ القانون الإسلامي الحديث في سياق استعراضه لهذه التطوّرات في الإمبراطورية العثمانية والحكومات التي جاءت بعدها الآتي:

> قد يسأل سائل عن سبب تنحية الشريعة شيئاً فشيئاً على هذا النحو لصالح قوانين مُستمدَّة في الأغلب من الغرب. فمن الواضح بادئ ذي بدء، أن ذلك لم يحدث نتيجةً لطلب الناس لها. . .بل جاء نتيجة لفرضها عليهم من فوق، وذلك لتحقيق الكفاية الإدارية والتقدُّم الوطني من ناحية، وللحصول على رضا الدول الأجنبية من الناحية الثانية. ولكن ظهرت مع مضيِّ الوقت مواقفُ مُتنوِّعةٌ من جانب العناصر التقدُّمية في البلاد التي نتحدَّث عنها تُناهض المحافظين المُعارضين لها (أندرسن 1959: 22-23).

قد نُسلِّم بأن آراء المحافظين تعرَّضت للنقد كما يَدَّعي المؤرِّخون التقدُّميّون، ولكن لا مِراءَ في أن نقل التصنيفات القانونية الغربية لم يعتمد على تقديم الحُجج المُقنعة قدر اعتماده على إجراءاتٍ فرضها أشخاصٌ يتصرَّفون باسم الدولة الساعية إلى التحوُّل إلى النمط الغربي. ولم يكن المهمُّ أن السكان المسلمين رحَّبوا بالإصلاحات القانونية أو لم يُرحِّبوا، بل هو أن الدولة الساعية إلى التحوُّل إلى النمط الغربي أصبح بإمكانها، بمُجرَّد فرض هذه الإصلاحات على الناس من فوق، أن تخلق ظروفاً جديدة تستوجب ربط الإجراءات اليومية

---

(52) ليست هذه العملية مُجرد تقليص بسيط لِما تشمله الشريعة لأن الشريعة، في بعض المناطق الجغرافية أخذت تُطبَّق على السكّان المسلمين الذين ظلّوا حتى وقت قريب يتبعون تقاليد مُختلفة. وأما الظاهرة المُهمة الجديدة في كُلِّ مكان، فهي الدور البارز الذي أخذت تؤدّيه الدولة في إعادة تحديد بنية الشريعة وتطبيقها وفقاً للمبادئ الغربية.

الجديدة بها، وأن تُحافظ على هذه الظروف. وليس المهمُّ في هذا السياق احتمال اقتناع المحافظين بهذه الإجراءات، بل كثرة استجابة الناس كما ينبغي لها بغضّ النظر عن دوافعهم.

نعم، لم تَنْقُل هذه الإصلاحاتُ المؤسساتِ الغربيةَ كما هي طبعاً ("الثقافات المحلّية لها أثرها"). ونعم، عارضها كثير من الناس بطُرُقٍ مُختلفةٍ طبعاً ("الناس ليسوا دُمَىً يجري تحريكها"). ولكن الاختلافات الثقافية تشكّلت منذئذٍ وفق ظروفٍ جديدة، وأخذت المقاومة تظهر في فضاءات جديدة. فقد ظهرت ـ من ناحية - لغاتٌ سياسية مُختلفة، وتجمّعاتٌ اجتماعية جديدة، وأنماطٌ جديدة من الإنتاج والاستهلاك، ورغباتٌ ومخاوف جديدة، ونُظُمٌ جديدة تُنظِّم الزمان والمكان؛ وظهرت ـ من الناحية الثانية ـ حقيقةٌ ذات أهميَّةٍ بالغة وهي أن الخِلافات والنزاعات زادت إمكانية إرجاعها إلى مُطالبات قانونية (حتى عندما حاولت القوى الحاكمة أن تنكر قانونيتها) ضمن إطار الدولة الساعية إلى التحوُّل إلى النمط الغربي. وعندما ترسَّخت جُذور هذه الظروف الجديدة، أخذت تظهر فكرة "الأزمة" بصفتها مرحلة تاريخية في حياة المُجتمع الإسلامي. ويتَّخذ خطاب الأزمة الحديث، هنا وفي أماكن أخرى من العالم الثالث، شكل تشخيص المرض (أي النقد الاجتماعي الراديكالي)، ويقترح علاجاً معيَّناً (التحرُّر من الماضي الذي يُسبِّب المرض).

ليس من شكٍّ في أن النقد الديني الذي تحدَّثتُ عنه فيما يتعلَّق بالسُّعودية لم يعد ذا جدوى في عالمٍ يزداد تحديثاً. ولكن سؤالي هو: هل يعود انعدام الجدوى هذا إلى القوى العَقلية المُتعالية التي تُؤدّي إلى التحرُّر أم إلى القوى العلمانية التي تهدم ثم تُعيد البناء؟

يبدو أن الجواب ليس سهلاً حتى على ليبراليٍّ ذكيٍّ مُعاصرٍ مثلِ بايْنْدَر. إذ يُعتَقَدُ قطعاً أن العقل النقدي الغربي ذو قوَّة تأتي بالخلاص. فبايْنْدَر يرى من ناحية "أن من المُمكن تحسين إمكانيّات الليبرالية السياسية في المناطق التي لم تنشأ هذه الليبرالية نشوءاً طبيعياً فيها وفي غيرها، وذلك بالانخراط في الخطاب العقلاني مع أولئك الذين شكَّلت الثقافة الإسلامية وعيَهم" (2)، ولكن يبدو، من الناحية الثانية، أن القُدرة على نشر الليبرالية تعتمد اعتماداً أساسيّاً على شيءٍ آخر:

ظلَّ المثال العملي للغرب الليبرالي يُشجِّع التفسير الليبرالي للإسلام طالما ظلَّ الغرب مُقتنعاً بأن تفوُّقه الأخلاقي ناتج عن تضافر الخطاب العقلاني ومُمارساته السياسية. ولكن ما إنْ بدأ الغرب بالشكِّ في تفوُّقه الأخلاقي حتى غدا من غير المُمكن لمعيار العقلانية الليبرالية الغربية أن يكون تفسيراً مُقنعاً للتجربة السياسية في العالم. ولم يعد من الضروري نتيجة لذلك أن يجري تفسير بعض المُمارسات الإسلامية التقليدية تفسيراً يُؤدِّي إلى التخلُّص منها، بل لم يعد تفسيرها ضرورياً. (5).

أي أن ما يُزعم من فُقدان الغرب لإحساسه بتفوُّقه الأخلاقي على البلاد الإسلامية، ومن ثَمَّ عجزه عن إثارة الإجلال له فيها، هو الذي يكشف مكمن القوَّة في "العقلانية الليبرالية الغربية" بطريقة ملتوية.

يختلف هذا الوصف عن ذلك الذي قدَّمه كانْت للعقل النقدي؛ فالعقلانيَّة عند كانْت صفة عامَّة لأن أصولها تعود للفكرة المُجرَّدة عن الذات المُتعالية. أما الليبراليون المُعاصرون من أمثال بايْنْدَر، فيبدو أنهم يعتبرون العقلانية ـ أحياناً على الأقلّ ـ صفة عامَّة لأنها تُلازم قوَّة الغرب الحديث الأخلاقية والسياسية التي تنتشر في العالم.

أصرَّ أصحاب النظريات التطوُّرية في القرن التاسع عشر، بمن فيهم من ندعوهم أنثروبولوجيين في هذه الأيام، على فَرْقٍ واحدٍ بين العقلانية (وهي صفة جعلوها خاصة بالحضارة الأوروبية) واللاعقلانية (وهي صفة نسبوها لأنواعٍ من البدائية، النفسية منها والاجتماعية). ولم يكن أصحاب النظريات هؤلاء يُدركون دائماً، أن مفهومهم الذي يجعل العقلانية أمراً واحداً هو وجه من وجوه القوَّة. فقد نحوا، على العكس من ذلك، إلى الاعتقاد بأن القوَّة وسيلة لإرساء العقلانية في جميع أنحاء العالم غير المُتحضِّر وذلك لمصلحة العالم. أما في القرن العشرين، فقد اتَّخذ هذا الاعتقاد شكلاً سياسيّاً صريحاً، وهو نقل التصوّر الليبرالي "للمُجتمع الصالح" ومُمارساته إلى كُلِّ زاوية من زوايا العالم غير الغربي[53].

---

(53) هذا ما يقوله لبست (1963: 439) مثلاً: "ليست الديمقراطية بالدرجة الأولى وسيلة يُمكن للجماعات المُختلفة أن تُحقِّق أهدافها بها أو تسعى لإيجاد المجتمع الصالح بواسطتها، أو ليست هي كذلك فقط؛ **إنها المجتمع الصالح نفسه وهو يُؤدّي وظائفه**". (التأكيد من عندي). وهذا يعني أن الديمقراطية ليست مُمارسة يختار بواسطتها شعبٌ =

الخاتمة

يُشكِّل النقد الديني الذي عرضه هذا الفصل تعبيراً لا يُمكن إنكاره عن المُعارضة السياسية للنُّخبة الحاكمة السُّعودية. وهو ليس نقداً من جانب واحد، بل نقدٌ يدعو إلى الجدال وتبادل الآراء. ولكن هذه الدعوة تبدو لأعداد متزايدة من السُّعوديين المتغرِّبين ـ الذين لهم مآخذهم على حكومتهم ـ نقداً ضيِّق المدى ويضيِّق على الآخرين. وهذا وصف صحيح فعلاً. (وهو يصحُّ أيضاً على مفهوم كانْت للنقد السياسي). فهو يُضيِّق على الآخرين لأن هناك خيارات لا يسمح هذا النقد بها، وهو ضيِّقٌ لأن ثَمّة أموراً لن يتناولها بالنقد. ولكنني قصدتُ إعطاء عرْضٍ يُبيِّن أن هذه الحدود التي لا يتجاوزها هذا النقد لا تعود إلى عجزٍ دائم عن توقُّع التغيُّر ولا إلى تناقضٍ موجودٍ في صميم العلاقة بين الدين والعقل[54]. فالحدود جزءٌ من الطريقة التي يجري التعبير بها عن تراث خطابي مُعيَّن، وعمّا يتَّصل بذلك التراث من العلوم في وقتٍ مُعيَّنٍ من الأوقات.

وبما أن النصيحة تتوجَّه إلى الشخص الذي خالف أوامر اللّه، فإن العقل المعياري فيها يُمكن عدُّه وسيلة إجبارٍ لتحقيق الالتزام الاجتماعي بالمعايير الربّانيَّة، وهي معايير لا يقبل بها كثير من الناس في هذه الأيّام صامتين. ولكن هناك طريقة ثانية لفهم النصيحة، طريقة تعكس المبدأ القائل إن انتظام حياة الأمَّة يقوم على كون أفرادها فاضلين يتحمَّل كُلٌّ منهم جزئيّاً مسؤولية الوضع الأخلاقي للآخر ـ أي يقوم في جانب منه على النقد الأخلاقي المُستمرّ.

غير أن الليبراليَّة الحديثة ترفض هذا المبدأ. فانتظام حياة الأمة يقوم في رأيها على إيجاد أكبر قَدْرٍ من الرفاه الاجتماعي والحُرِّيَّة الفردية، وليس على النقد الأخلاقي. والواجب النقدي الأوَّل وفقاً لليبراليَّة السياسية ليس الضبط الأخلاقي للأفراد، بل الإدارة العقلانية للسُّكّان والعناية بهم جميعاً. ذلك أن الأخلاق والعقائد الدينية أصبحت أموراً شخصية يُحدّد بها الفرد هويَّته ـ أو هذا ما يحبُّ

= من الشُّعوب حكومته عن طريق الأغلبية المُنتخبة، بل هي أسلوب في الحياة ومجموعة من القِيَم.

(54) هذا التناقض المَزعوم، هو ما يتغنَّى به نقد مشهور للدين كتبه علماني يتَّصف بالشجاعة السياسية (ولكنه ينتمي إلى زمن مضى من الناحية الفكرية) هو صادق جلال العظم (1969).

أن يزعمه الليبرالي. ومن هنا، حلّت السياسة العقلانية فيما يقول بعضهم محلّ السياسة الأيديولوجيَّة (بل 1960) في المُجتمعات الحديثة التي اكتمل تطوُّرها.

أما وجود السياسة الأيديولوجيَّة في مُجتمعٍ من المُجتمعات من الناحية الثانية، فدليلٌ على أنه لم يصل بعد إلى مرحلة الحداثة. وهذه فكرة تروق كثيراً من الأنثروبولوجيين الذين يكتبون عن "التطوُّر". ولذا فإننا نجد غيرتْس (1973) يقول في بحث معروفٍ له عن إندونيسيا المسلمة إن الأيديولوجيا ـ التي تُخضِع حقل السياسة للأخلاق ـ شيء نتوقَّعه في المُجتمعات التي أخذت تتحرَّك من الوضع التقليدي باتِّجاه الحداثة[55]، وإن وظيفتها هي أن تتعامل مع الأزمات التي تُرافق هذا الانتقال على نحوٍ خلّاق[56]. ولذا فإن الأيديولوجيّات يجب أن يُنظر إليها من حيث إنها "خرائط للواقع الاجتماعي الإشكالي ونقطة انطلاق لخَلْق الضمير الجمعي". والفكرة التي يسعى غيرتْس للوصول إليها، وهي فكرة تنتمي إلى مدرسة ما بعد الأيديولوجيا، أن عالم السياسة العقلانية يُصبح مُمكناً

(55) "إن ما يعمل على ظهور النشاط الأيديولوجي هو فُقدان الوجهة الواضحة، والعجز عن فهم عالم الحقوق المدنية والمسؤوليات التي يجد المرء فيها نفسه، وذلك بسبب الافتقار إلى نماذج تصلح للاتِّباع. فقد يأتي نُشوء مجتمع مُتمايز المكوِّنات (أو نشوء قَدْرٍ أكبر من التمايز داخل مجتمع كذلك) باختلالات اجتماعية وتوترات نفسية عنيفة. ولكنه قد يأتي أيضاً باضطراب في المفاهيم عندما تضحي الصُوَر التقليدية الخاصة بالنظام السياسي مقطوعة الصلة بالواقع أو تفقد ما كان لها من مكانة واحترام" (غيرتس 1973: 219).

(56) "يبدو أن من المستحيل لإندونيسيا (أو أي أمَّة ناشئة فيما أحسب) أن تجد طريقها عبر غابة المشكلات هذه من دون دليل أيديولوجي. إذ لا بدّ للدافع للبحث عن المهارة والمعرفة الفنيَّتين، وعن المرونة العاطفية لدعم الصبر والعزيمة الضروريين، وعن القوَّة المعنوية للمحافظة على التضحية بالنفس وعلى عدم الخضوع للفساد ـ لا بُدّ لهذه الأمور من أن تأتي من مكانٍ ما، من رؤية ما للهدف العام، تمتدُّ جذورها في صورةٍ للواقع الاجتماعي لها تأثير بليغ. والأهم من البحث عنها استعمالُها بعد التوصُّل إليها. إما أن هذه الأمور قد لا تكون موجودة؛ وإما أن الاتِّجاه الراهن نحو اللاعقلانية الإحيائية ونحو الاستغراق في الأوهام استغراقاً لا كابح له قد يستمرّ؛ وإما أن المرحلة الأيديولوجيَّة التالية قد تكون أبعد من المُثُل التي قامت الثورة من أجلها مما هي في الوقت الراهن؛ وإما أن إندونيسيا قد تظلُّ ساحة للتجارب السياسية التي قد يستفيد منها الآخرون من دون أن تستفيد هي (كما حصل مع فرنسا فيما يقول باجِت Bagehot) وأن تكون النتيجة نظاماً شموليّاً شرّيراً يسوده الهَوَس الأعمى، فإن ذلك صحيح تماماً" (غيرتس 1973: 229).

في نهاية المطاف عندما تبلغ "الأمم المُراهقة" سنَّ النُّضج، وتتجاوز الأزمات الاجتماعية الخطيرة.

ولكن الفرضية القائلة إن السياسة الليبرالية الحديثة تستبعد أيَّ التزام مُباشر بمعايير أخلاقية معيَّنة أو أي فضاء للنقد القائم على الأيديولوجيا، لا شكَّ في أنها فرضية غير صحيحة. فما دامت السياسة الحديثة تستخدم لغة الحقوق (الفردية منها أو الجماعية)، فإن المبادئ الأيديولوجية تقع في صميمها. فالحقوق المدنية والحقوق الإنسانية (بما فيها الحرّيّات المدنية والحقوق المادِّيَّة) ليست مُجرَّد حقائق قانونية مُحايدة، بل هي قِيَم أخلاقية جوهرية يستشهد بها باستمرار لتقود السياسة الحديثة أو لتنتقدها ـ في داخل الدولة القومية وعلى صعيد العلاقات الدولية. والجماعة السياسية لا تُطالب المواطن الفرد بأن يكون فاضلاً، بل بأن يحمل حقوقاً تُحدِّد قدراته الأخلاقية. أضف إلى ذلك أن هذه الأيديولوجيا الأخلاقية السياسية الخاصة بالحقوق لها تاريخ ديني (مسيحيٌّ) مُعيَّن (انظر: فريدرك 1964).

ولكن الحقوق الإنسانية لم تعُد تقوم على العقل الديني حتى إذا كان أصلها دينيّاً. وقد يُقال إن ذلك بحدِّ ذاته يُعطيها أساساً أشدّ عقلانية. ولكن ليس من الواضح على الدوام ما هو مفهوم العقلانية أو الدين الذي يستخدمه الناس عندما يزعمون مثل هذا الزعم. ولا يبدو أنهم يُدركون أن الإتيان بأُسس معرفية هو بحدِّ ذاته قضيّة إشكالية (قضية تربط "العقل" بـ "الأصل" ربطاً فيه ما فيه من المُفارقة). ومن هنا نجد أن الفلاسفة الكانْتيين يتحدَّثون عن مفهوم للعقلانية، بينما يتحدَّث الليبراليون السياسيون الحديثون الذين يُشدِّدون على المعايير البراغماتية عن مفهوم آخر، فيما يتحدَّث علماء النفس الطبّي عن مفهوم ثالث[57]. ولقد ظلَّ الفلاسفة والأنثروبولوجيّون منذ زمن طويل مسحورين بمسألة تفسير المعتقدات التي تبدو في الظاهر مُنافية للعقل في الثقافات غير الحديثة

(57) راجع: بلانشيه 1968 حول التحولات التاريخية التي جرت منذ القرن السابع عشر في مفهوم العقل. ويُقدِّم لنا ماكِنْتايَر في كتابه الذي يثير الإعجاب عدالةُ من؟ أيُّ عقلانية؟ (1988) تاريخاً أطول يتناول التقاليد الغربية الكبرى التي أعاد كُلٌّ منها على التوالي تعريف العقلانية في حقل الأخلاق.

والحِقب التاريخية السابقة للعصر الحديث. وقد كُتِبَ عن هذا الموضوع كمٌّ ضخمٌ من الدراسات[58].

تتَّصف هذه الدراسات بصفاتٍ ثلاث: أوّلاً: تستشهِد بالعلوم الطبيعية بصفتها أنموذجَ ما يُعتبر عقلانيّاً. ولكن هذا الاتفاق الظاهري خدّاع هو الآخر. إذ يعرض كُلُّ رأي مفهوماً للعقلانية مغايراً للمفاهيم الأخرى وذلك في جانبٍ منه، لأن الأمر الحاسم في النجاح الطويل المدى للعلوم الطبيعية المُختلفة هو نفسه موضوعٌ يدور حوله جدلٌ فلسفيٌّ وتاريخيٌّ مُستمرّ.

ثانياً: تعتبِر هذه الدراسات أن العقلانية صفةٌ أساسية لثقافة علمانية كاملة، ولذا تعتبر نجاح الطب والتكنولوجيا الحديثين ضمانة لحقيقة تتَّصف بها الثقافة كُلُّها. (لكن يجب عدم الخلط بين هذا الزعم التأسيسي وبين الملاحظة الاجتماعية القائلة إن العلم والتكنولوجيا يتصلان بصِلات مُتباينة مع سلسلة من المُؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية). والفكرة القائلة بوجود ظاهرة كُلِّية ثقافيَّة مُتكاملة تقوم على أساس صحة العلم، تجعل من الصعب علينا أن نفهم كيف يُمكن للناس أن يختلفوا حول إمكانية إحداث تغييراتٍ مُعيَّنةٍ في نظامٍ يسود مُجتمعاً حديثاً أو حول ما إذا كان ذلك أمراً مرغوباً به.

ثالثاً: تنسب هذه الدراسات أهميَّةً كبيرة للقدرة على تأكيد تفوُّق "الثقافة الحديثة" على "الثقافة غير الحديثة"، كما لو أن عدم القدرة على فعل ذلك بما يكفي من القوَّة سيؤدّي إلى هروبٍ واسع المدى من الأولى باتجاه الأخيرة. والفكرة الغريبة التي يتضمَّنها الخوف الواسع الانتشار من "النسبية"[59]، هي أن

---

(58) جَمَعَ كتابٌ حديث العهد (هولِس ولُوكْس 1982) عدداً من الأنثروبولوجيين والفلاسفة لمناقشة هذه المسألة. وقد اتَّفق الأنثروبولوجيون جميعاً (غلنر، وهورتن، وسپيربر) على أن المعتقدات التي قد تبدو غير عقلانية في الثقافات غير الغربية ما هي إلّا محاولات فاشلة لوضع تفسيرات نظرية للعالم. (وقد زاد سپيربر المسألة تعقيداً بتمييزه بين نوعين من المُعتقدات دعا أحدها تقريريّاً [أي يتكوّن من أقوال تقبل الخطأ والصواب] والآخر شبه تقريري، وقال إن النوع الثاني من هذه المعتقدات ليس "معتقدات غير عقلانية" إن شئنا الدقَّة في التعبير، بل هي "تمثيلات تُساعدنا على تخزين كُلِّ ما يُمكننا فهمه ومعالجته" [سپيربر 1982: 170].)

(59) يفتتح هولِس ولوكْس مُقدِّمتهما ذات البيان الناصع لكتاب **العقلانية والنسبية** بالمقولة =

الحياة الثقافية لبني البشر، هي نِتاج النقد الواعي والاختيار الموضوعي. وهذه الفكرة غريبة لأن الأسباب التي تدعو شخصاً من الأشخاص لتفضيل نمطٍ حياتيٍّ مُعيَّن أو للتحوُّل عنه إلى نمط آخر لا يُمكن اختزاله إلى نموذج يُعدّ مثاليّاً لوضع النظريات العلمية، رغم أن المناقشات مُهمَّة في مواقف اجتماعية مُختلفة.

رُبَّما يعود الشعور بأن الأفكار العلمانية تتفوّق على الأفكار الدينية من حيث عقلانيَّتها إلى الظَّنِّ بأن المُعتقدات الدينية أشدُّ تصلُّباً. ولكن ليس ثَمَّة من أدلَّة حاسمة تدعو إلى هذا الظنّ. فالتقاليد الدينية مرَّت بأبعد التحوُّلات مدىً على مرِّ الزمن. ولقد تكون النصوص الدينية ثابتةً، ولكن المهارات الإنسانية في وضع التفاسير لا حدود لها ـ وذلك فضلاً عن الحقيقة القائلة إن شروط الشكِّ واليقين يصعب البتُّ فيها عن طريق المُناقشات الواعية. فالمُتعصِّبون يأتون من مُختلف الأشكال والأحجام من بين الشكّاكين والمؤمنين على حدٍّ سواء مثلما يأتي المتسامحون. وأما الزعم بأن الإكراه يحلُّ محلَّ الإقناع بين المُتديِّنين، فقد يكفي لبيان فساده التذكير بأن أفظع أمثلة الإكراه في العصور الحديثة جاءت من النُّظُم الشمولية العلمانية ـ من النازيَّة والستالينيَّة. وما يهمنا في نهاية المطاف ليس التسويغ المُستعمل (سواء أجاء من خارج هذا العالم أو منه)، بل السلوك الذي يُراد تسويغه. ولا بُدَّ من القول عند هذه النقطة، إن المُمارسات العلمانية بزَّت المُمارسات الدينية في قسوتها.

أخيراً: لا بدَّ لي من التأكيد على أنني لستُ معنيّاً هنا بصدق المعتقدات الدينية السُّعودية أو كذبها، بل بالتفكير النقدي الذي تتضمَّنه النصيحة. وقد حاولتُ أن أبيِّن أن التراث الإسلامي هو أساس ذلك التفكير[60]. وهذا لا

= الآتية: "إن مُغريات النسبية حاضرة على الدوام وواسعة الانتشار. وكثيراً ما يجري تبنّيها بصراحة في كثير من الحقول الفكرية. وقد ظلَّت موجودة باستمرار في الأنثروبولوجيا الاجتماعية رغم المقاومة الجزئية، ولكن الصلبة، لها". لكأنَّ المرء يقرأ هنا شيئاً عن انحرافٍ جنسيٍّ يُهدِّد المجتمع، وليس عن مواقف فلسفية ـ كما هو الحال فعلاً.

(60) صحيح أن التراث الإسلامي مُتعدِّد (وهذا ما يجعل الزعم الأنثروبولوجي القلق بوجود "إسلامات" مُقنعاً في الظاهر ـ لكن انظر نقد هذه الزعم في أسد 1986أ). ولكن هذه "التراثات" الإسلامية يتَّصل كلٌّ منها بالآخر رسميّاً من خلال نصوص تأصيلية مشتركة، وزمنيّاً من خلال مُفسّرين ثِقاتٍ تتباين تفسيراتهم.

يختلف كثيراً عما يُقال عن التفكير السياسي والأخلاقي في التراث الليبرالي الحديث ـ باستثناء أن الليبرالية الحديثة تنشر قوّات أعظم بما لا يُقاس، بما في ذلك القُدرة المرِنَة التي لا يملكها التُّراث الآخر على بناء "تاريخ تقدُّميٍّ عامٍّ". وهذا هو الظرف الرئيس الذي يحدُّ النقد الديني في الشرق الأوسط المُعاصر في هذه الأيام.

مُجادَلات

الفصل السابع

التعدُّدية الثقافية والهويَّة البريطانية في إثر قضيَّة سلمان رُشدي

من المعروف أن قضية سلمان رُشدي تسبَّبت بنُشوء أزمة في بريطانيا. فقد عبَّرت أعداد كبيرة من المسلمين عن الغضب والاستياء من نشر **الآيات الشيطانية**، وتظاهرت في لندن، وطالبت دارَ النشر پَنْغْوِن Penguin بسحب الكتاب، والحكومةَ بمنعه. لكن الحكومة رفضت الطلب وحذَّرت المسلمين من عزل أنفسهم عن المُجتمع الذي يستضيفهم. وأجمعت الصحف ومحطّات التلفزيون تقريباً على التنديد بـ "أصولية" مُسلمي بريطانيا. وفي 14 شباط/فبراير 1989 أفتى آيةُ اللّهِ الخُمَيني بإقامة الحدِّ على رُشدي، ففاقم ذلك الإحساسَ بالأزمة في بريطانيا رغم أن معظم المسلمين البارزين فيها نأوا بأنفسهم عن تلك الفتوى (خبر في جريدة **الغارديَن**، 1989). وبعد ذلك بعشرة أيام خطب وزير الداخلية دُغلس هيرْد أمام حشدٍ من المسلمين مُؤكِّداً أهميَّة اندماج الأقلِّيات العِرقية، وأهميَّة تعلُّم الثقافة البريطانية من دون التخلّي عن العقيدة التي تُؤمن بها، وضرورة الامتناع عن ارتكاب العنف. وفي الأوَّل من تمّوز/يوليو وجَّه نائبُه جون پاتِن رسالةً مفتوحةً "إلى عددٍ من زعماء المسلمين البريطانيين" (1989أ) تنادي بالأفكار نفسها. ووضع بعد أسبوعين وثيقةً أخرى عنوانها "عندما تكون بريطانياً" وُزِّعت على الصحف (1989ب).

سأُناقش هذه الوثيقة بشيءٍ من التفصيل بعد قليل، ولكنني أودُّ أن أسأل: ما الذي جعل الحكومة البريطانية تشعر بالحاجة إلى نشرها بهذه المُناسبة؟ ولماذا

قابلَت الطبقات الوسطى الليبرالية هذه التصريحات بالاستحسان، بينما ندَّدت مراراً بـ "العنف الإسلامي" قبل تدخُّل الحكومة وبعدها؟ لم يأتِ ذلك نتيجةً لتهديدٍ للقانون والنظام في البلاد يصعب التعامل معه، إذ لم يتعرَّض أحدٌ للاعتقال أو الأذى نتيجة للمظاهرات ضدَّ الكتاب رغم صدور بعض التهديدات عن بعض الأفراد ضدَّ المؤلِّف وناشره في فورة الغضب (پولْتر 1990: 6).

لكن من المُهمِّ أن نتذكَّر أن مظاهرات غاضبة لا تُحصى، جابت شوارع لندن في الماضي قام بها مُناهضو العُنصرية، والفاشيُّون، ومُناصرو الحركات النسوية، والشاذّون جنسيّاً، والداعون لإباحة الإجهاض، والنقابيّون، والطلّاب. ووقع عراكٌ بين المُتظاهرين ورجال الشرطة ـ وتضمَّن ذلك اتهامات من هذا الجانب وذاك باللجوء إلى العنف، بما في ذلك التهديد بالقتل ـ وأُصيب بعضهم بجروح، وحدثت اعتقالات. والأهمُّ من كلِّ ذلك، أن بريطانيا شهدت عدداً من أحداث الشغب في المدن (في نتنغم، ونُتِنْغ هِل غيت، وبْرِكْستن، وبْرِسْتل، وبيرمنغم، ولڤرپول، إلخ)، اشتعلت فيها المعارك بين أفراد الشرطة والمُهاجرين المُلوَّنين، وأُحرقت فيها السيارات، وأُريقت فيها الدماء ـ رغم أن القادمين من جنوب آسيا ندر أن انخرطوا في أيٍّ من هذه المُجابهات[1]. كذلك حدثت سلسلة لم تنقطع من جرائم القتل العُنصرية التي تستهدف المهاجرين المُلوَّنين (وأغلبهم من جنوب آسيا)، كما كان ثَمّة سلسلة أطول تعرَّض فيها هؤلاء المهاجرون إلى "شروعٍ بالقتل، وإلى محاولات للقتل كادت تنجح، وإلى الاعتداء الجسماني، وإلى البصق والألفاظ النابية، وهي حوادث قُدِّر عددها بحوالى 70000 حادثة سنويّاً، لم يُحَلْ معظمُها إلى دوائر الشرطة أو غيرها من الجهات المسؤولة" (غوردن 1989). كذلك من المعروف أن مؤيِّدي الجيش الجمهوري الإيرلندي زرعوا قنابل في لندن، أدَّت إلى سقوط قتلى وجرحى. لكن الحكومة البريطانية لم تُحذِّر أغلبيّتها البيضاء ضدَّ العنف الذي يُمارسه الأفراد أو ترتكبه الجماعات، ولم تُلْقِ المُحاضرات على الكاثوليك الإيرلنديين (أو المُهاجرين الأحدث عهداً) في إنغلترة لتُعَلِّمَهم الخصائص الأساسية للشخصية البريطانية.

---

(1) كان هناك استثناء أو استثناءان في ساوثول وبرادفرد شكَّل فيهما شبابٌ من جنوب آسيا فِرَقاً نظَّموها للدفاع عن النفس.

إذن ما الذي جعل الناطقين باسم الحكومة يُلقون بيانات عامة غير مسبوقة في قضية رُشدي؟ لم تكن الحكومة هي الجهة الوحيدة التي شعرت أن وضعاً يتَّصف بخطر غير عادي قد نشأ، وأن البلاد تحتاج إلى التصرُّف بحزم. فقد كتبت صحيفة **الإندپندنت** البريطانية التي لها تأثيرها في الرأي العام في مقالة افتتاحية لها عنوانها "مخاطر الحملة الإسلامية" بتاريخ 20 تمّوز/يوليو 1989 تقول: "لا تُعبِّر الحكومة البريطانية الحاليَّة في كثيرٍ من الأحيان عن موقف المُثقّفين الذين يقعون إلى يسار الوسط تعبيراً قويّاً. . . . ولكن المُلاحظات التي أبداها جون پاتن، الوزير في وزارة الداخلية المسؤول عن العلاقات بين الأجناس التي يتكوَّن منها المُجتمع البريطاني، مُؤخَّراً عن ضرورة اندماج المسلمين في المُجتمع البريطاني، عبِّرت تعبيراً عامّاً عن آراء الليبراليين". وأنهت افتتاحيَّتها بلهجة أقرب إلى التهديد قائلة: "إذا تجاهل مسلمو بريطانيا المُتطرِّفون نصيحة پاتن واستمرّوا في مواقفهم المُتشدِّدة، فإنهم سيقلبون مشاعر المُثقَّفين وعامَّة الشعب ضدَّهم".

ما الخطر الذي أحسَّت به الحكومة المُحافظة وجماعة الليبراليين في بريطانيا؟ لقد ساد الشعور بوجود تهديد لبنية أيديولوجية مُعيَّنة وتراتبية ثقافية عِمادُها الهُوِيَّة **الإنغليزية** التي تتحدَّد بموجبها **الهُوِيَّة البريطانية**[2]. وكانت قد حدثت أحداث مُقلقة تُهدِّد تلك الهُوِيَّة ـ كالاندماج في الجماعة الأوروبية (التي يُسيطر عليها عدوُّها المهزوم، ألمانيا)، ومطالب الوطنيين الويلزيين والأسكتلنديين، والحرب الأهلية التي لا حلَّ لها في آيرلندة الشمالية بين طائفتين دينيَّتين. وكانت مواجهة الخطر المُتمثِّل بالمهاجرين القادمين من المُستعمرات السابقة، والساعين لتسييس التراث الذي جاءت به كُلُّ فئة منهم إلى إنغلترة نفسها أكثر مما تُطيق. ولذا، فإن قضية رُشدي يجب أن تُعتبَر عَرَضاً آخر من أعراض الأزمة التي تمرُّ بها الهُوِيَّة البريطانيّة بعد انتهاء الحِقبة الإمبراطورية، وليس باعتبارها مَثَلاً مزعجاً من أمثلة

(2) لم تكن بريطانيا، كما يتردَّد كثيراً، مجتمعاً قديماً مُتجانساً، دخلته فجأة جماعات غريبة. فبنية الهُوِيَّة البريطانية شيء حديث العهد نسبيّاً. وقد لخَّص فلپ دُد مؤخَّراً في بحث نشره حديثاً بعنوان "الهوية الإنغليزية والثقافة الوطنية" الأدلَّة التي تدعم الرأي القائل "إن التواريخ المُختلفة والحياة الثقافية المعاصرة لهذه الجزر لم تنتظم وتستقرَّ على شكل ثقافة وطنية" إلّا في الفترة الواقعة بين سنة 1880 وسنة 1920. انظر: كولز و دُد 1986: 21.

المهاجرين الذين يجدون صعوبة في التأقلم مع عالم جديد مُتقدِّم عليهم في مضمار الحضارة، كما حاول معظم المُعلِّقين عليها تصويرها.

مفهوم الثقافة الوطنية المشتركة

تدخَّل جون باتن، وزير الداخلية المسؤول عن العلاقات بين الأعراق التي يتكوَّن منها المُجتمع البريطاني، تدخُّلاً علنيّاً للمرَّة الأولى في قضية رُشدي بأن كتب رسالة مفتوحة موجَّهة إلى "زعماء الطائفة(*) الإسلامية في بريطانيا ومُمثِّليها"، نُشرت في صحيفة **التايمز** اليومية. ولربما كانت أهمّ صفة من صفاتها أسلوبها الأبوي الحازم. فقد قال في مُستهلِّ رسالته مشيراً إلى **الآيات الشيطانية** "إن الحكومة تتفهَّم الأذى والقلق اللذَيْن ألحقهما ذلك الكتاب، وتتفهَّم كذلك أن الإهانات التي تُوجَّه لدين يؤمن الناس به إيماناً عميقاً لا يُمكن أن تُنسى أو تُغتَفر بسهولة". وليس من الصعب علينا هنا أن نسمع صوت الحكومة الإنغليزية الاستعمارية القديم وهي تُعبِّر عن تعاطفها مع المشاعر المجروحة لمواطني البلد المستعمَر. إذ لا يُقدِّم باتن نفسَه على أنه ناطقٌ بلسان حكومة منتخبة انتخاباً ديمقراطيّاً يرفض طلباً سياسيّاً تقدَّمت به مجموعة مُعيَّنة من المواطنين بأن تحدَّ من حرِّية التعبير القانونية لمُواطن آخر. ويجد أنه لا يكفي أن يُشير إلى عدم وجود قانون يُمكنه أن يسمح بمنع **الآيات الشيطانية**، وأن الحكومة لا تنوي أن تتوسَّع في أيِّ قانون لفعل ذلك. بل يُكرِّر آراء الليبراليين البريطانيين ويُقدِّم نفسَه على أنه صوت الحكومة الأبويَّة التي تخاطب "زُعماء" فئة غريبة من السكّان تعيش الآن تحت حمايتها "ومُمثِّليها".

ويُطَمئِنُ باتن المسلمين بقوله إن هجرة الناس من المُستعمرات السابقة إلى بريطانيا منذ الحرب العالمية الثانية "أغنت الثقافة البريطانية وتراثها". ويبدو من

(*) سأستعمل كلمة "طائفة" مُقابل كلمة community حيثما وردت في الأصل رغم أن كلمة "طائفة" باللغة العربية الحديثة أخذت تتخصَّص بالطوائف الدينية. أما المعنى القديم للكلمة العربية فلم يكن بهذه الدرجة من الضيق. ومن المعروف أن كلمة community غير محصورة بالدين. ولذا، فإنها قد تعني طائفة المُسلمين الذين قد يكونون عرباً وباكستانيين وهنوداً، وقد تعني مجموعة الهنود من دون الإشارة إلى أديانهم، وقد تعني طائفة العاملين في التجارة، إلى آخر ما هنالك من طوائف. والمعنى يُحدِّده السياق.

هذا الكلام، أن هذه الثقافة وهذا التراث (وكلاهما بصيغة المُفرد) شيءٌ موجودٌ مُستقرٌّ، له صفاتٌ أساسية، يُمكن أن يُضيف له الغرباء بالقدْر الذي يتشابه ما يأتون به مع ما هو موجود أصلاً. وهذا هو السبب الذي يجعل پاتن يُضيف مُباشرةً مديحه الذي يمنحهم إيّاه بوصفه لهم بأنهم قد ينضمّون إلى المُحافظين. "فقد جاء الكثيرون بقِيَم لا يُمكن أن تثير شيئاً غير الإعجاب مثل الإيمان الراسخ، والالتزام بالحياة العائلية، والاعتقاد بالمُثابرة والاجتهاد في العمل، واحترام القانون والتصميم على النجاح. ومما يُحسب لهم أنهم حافظوا على هذه القِيَم في صميم حياتهم في بريطانيا أيضاً". ثمَّ يمضي إلى القول إنه يتفهَّم أنهم يُواجهون ضغوطاً لا مهرب منها نتيجة لمُتطلَّبات التكيُّف مع البيئة الجديدة التي يجد المُهاجرون أنفسهم فيها. "لا أحد يريد من المسلمين البريطانيين أو يتوقَّع منهم أن يتخلّوا عن دينهم أو تقاليدهم أو تراثهم"، فيما يؤكِّد پاتن (رغم أن هذا بالضَّبط هو ما يريده كثير من البريطانيين البيض إلى الحدِّ الذي يناسبهم ـ أي يُناسب البريطانيين البيض). ولكن لا بدَّ لأبناء المهاجرين من أن يتعلَّموا أشياء عديدة "إن هم أرادوا استغلال الفرص التي يُتيحها لهم كونهم مواطنين بريطانيين". وتتضمَّن هذه الأشياء في نظر پاتن "تكلُّم الإنغليزية بطلاقة" و"فهم المُمارسات الديمقراطية البريطانية وقوانينها ونظام حُكمها وتاريخها". واللافت للنظر في هذه المطالب، أنها مطالب بالحصول على مهاراتٍ ومعارف لا يستطيع ادِّعاء امتلاكها سوى عددٍ قليل من البريطانيين البيض.

ثم يمضي پاتن لامتداح المسلمين الذين حافظوا على القانون واعتذروا عن سلوك بعض إخوانهم بعد أن يُؤكِّد بإيجاز ما يعد به المُجتمع البريطاني الذي تسود فيه "المساواة في الفرص" في يوم من الأيام. ولا يُفسِّر عدم إمكانية منع **الآيات الشيطانية** بوضوحٍ وإيجاز في نهاية الرسالة إلّا بعد هذه الأقوال غير العاديَّة (پاتن 1989أ).

ولكن تبيَّن أن هذا البيان الذي استدعته قضية رُشدي لم يكن كافياً، إذ إن پاتن أصدر بعد أسبوعين بياناً آخر عنوانه "معنى الهُوِيَّة البريطانية" وزَّعت وزارة الداخلية نُسخاً مطبوعة منه بتاريخ 18 تمّوز/يوليو 1989. وليس البيان الثاني طويلاً، فهو لا يتجاوز أربع صفحات ونصف الصفحة مطبوعة على الآلة الكاتبة بمسافة مزدوجة بين السطر والآخر. وقد يبدو لدى القراءة الأولى أنه لا يحتوي

إلّا على مُسلَّمات باهتة، وردت في مقال جريدة **التايمز**. ولكن الصُّحُف الجادَّة لخَّصت البيان وعلَّقت عليه تعليقات، تُعبِّر عن إعجابها به[3].

تتضمَّن عبارة "معنى الهُوِيَّة البريطانية" أن هذه الهُوِيَّة لا تقتصر على دفع الضرائب، والانتخاب، والاستفادة من الخدمات التي تقدِّمها الدولة، والخضوع لقوانين البلاد، بل تشمل أيضاً مشاعر وولاءات أساسية. وتشعر الحكومة بأنها مُطالبة بتفسير هذه الأمور الأساسية للمهاجرين (ومنهم "المُهاجرون" الذين وُلدوا وتعلَّموا في بريطانيا). ولا يتضمَّن حديث پاتن أيَّ **معلومات**، ولا مُجرَّد إشارة إلى كيفيَّة الحصول على معلومات عن الحقوق والواجبات القانونية عندما يُصبح المرء مُواطناً بريطانياً. ومما يثير الاستغراب أن كلمة **الدولة** لا تَرِد في النصّ رغم أنه جُزء من لقبه الوظيفي: وزير الدولة للشؤون الداخلية". ولا تَرِد كلمة **الحكومة** إلّا مرَّة واحدة، مُروراً عابراً في آخر البيان عند الإشارة إلى "مُساهمتها الكبيرة في دعم برامج تعليم اللغة الإنغليزية". ويدعو البيان المُسمّى "معنى الهُوِيَّة البريطانية" "الأقلِّيّات الثقافية" لأن تسعى للتوصل إلى مُستوى معياري. ويتضمَّن وصفاً لثقافة الأغلبية البيضاء التي يفترض أنها هي التي تضع ذلك المستوى المعياري، أي تُحدِّد ماهيَّة الصفات الثقافية الأساسية[4].

---

(3) عبَّر مايْكِل جونْز، مُحرِّرُ الشؤون السياسية في جريدة **السَّنْدَيْ تايْمز**، مثلاً في مقالته المعنونة "قواعد الحياة البريطانية" عن رضاه الشديد على النحو الآتي: "القصد من مساهمة پاتن تفسير موقف الحكومة في سياق ما لنا من حقوق وما علينا من واجبات، بغضّ النظر عن العِرق أو المُعتقد. فهو يضع مبدأين للاهتداء بهما في أداء دورنا في المجتمع: حرِّية التعبير والتفكير، وفكرة سيادة القانون. ويعني ذلك أن كتابات السيد رشدي إذا أثارت استياء المُسلمين، فإن ذلك شيء مُؤسف ولكن لا حِيلة لنا في ذلك. وقد قام السيد پاتن بمحاولة ثانية أكّد فيها على نحوٍ أشدّ قواعد الحياة البريطانية في الأسبوع الماضي. وشدَّد على ما بيننا من أمور مشتركة ـ على ديمقراطيَّتنا وقوانيننا وتاريخنا ولغتنا وقال: 'نحن مُضطرّون للعيش معاً وللعمل معاً...ولا يُمكن للمرء أن يختار ما يُعجبه من الحقوق في الديمقراطية، وأن يرفض قبول ما يرافقها من واجبات لا تناسبه'. وهذا يعني أنه ليس منا من يحاول إجبار الأقلِّيّات على الذوبان مع البقية. ولكن على هذه الأقلِّيات أن تُشارك مشاركة فعّالة في مجتمعنا، وهذا يعني القبول بالولاءات التي تجمع هذا البلد معاً ومساندتها".

(4) كان السير وِلْيَم ريس مُغ، مُحرِّرُ جريدة **التايْمز** قبل خمسة عشر عاماً، قد جعل الهُوِيَّة البريطانية مُطابقة في المعنى للحضارة نفسها: "هناك أناسٌ يكرهون الحضارة لأنها =

يقول پاتن على الصفحة الأولى إن "الهُوِيَّة البريطانية" تَتَّصل "بتلك الأمور التي... هي مُشتركة بيننا. ديمقراطيتنا، وقوانيننا، ولغتنا الإنغليزية، والتاريخ الذي شكَّل بريطانيا الحديثة". وتقع فكرة "الحرِّيَّة" في مركز هذا التاريخ - "حرِّيَّة اختيار المعتقد، واختيار الولاء السياسي، والتكلُّم والكتابة، والاجتماع، والنقاش، والتظاهر، والمشاركة في صنع الأحداث". وتتكرَّر كلمة "الحرِّيَّة" تكراراً يلفت النظر في هذا النصِّ القصير، مُستذكرة بذلك الثيمة المركزية التي تعالجها كتبُ تاريخٍ لا تُحصى كَتَبَها مؤرِّخون من أتباع حزب الوِغز(*) عن تاريخ إنغلترة[5]. والهُوِيَّة الإنغليزية، كما يعرف كلُّ إنغليزي أبيض، تقع في الصميم من الهُوِيَّة البريطانية.

ويبدو أن فكرة الحرِّيَّة تتكوَّن من فكرتين مُتَّصلتين هما التسامح والواجب، وهما كلمتان تتردَّدان كثيراً في حديث پاتن. يقتضي "التسامح" قبول التنوُّع ("هناك، كما قلت، مُتَّسع للتنوُّع لأن تقاليدنا هي تقاليد التسامح")، وهذا التسامح يقوم على حقِّ الفرد في الاعتقاد والتصرُّف والتكلُّم كما يشتهي. ولكن الحقوق تستتبع "واجبات"، ولا سيما واجب احترام حقوق الآخرين - "احترام سلامة مُمتلكاتهم" بقَدْرٍ لا يقلُّ عن احترام حقِّهم في التكلم والكتابة "بحرِّيَّة".

لكن يجب خلق الحقوق قبل نُشوء واجب احترامها. ولا مفرَّ من أن تتعارض بعض الحقوق مع حقوقٍ سواها. ولكن پاتن لا يُشير إلى أن احترام مُمتلكات الآخرين (خلافاً لحقِّ اختيار المعتقد واتِّباعه) يحتلُّ مرتبةً أعلى في طريقة الحياة البريطانية من حقِّ التكلُّم والكتابة بحرِّيَّة. فالقوانين الخاصَّة بمِلْكِيَّة

= موجودة، وهؤلاء هم أعداء الماهيَّة الروحية لحياتنا الوطنيَّة" (عن نيرْن 1988: 56). وكانت المناسبة محاولة قام بها شخصٌ (تبيَّن فيما بعد أنه مختلُّ العقل) لاختطاف الأميرة آن من سيارتها في وسط لندن.

(*) Whigs الوِغز هم المُعارضون التقليديون لـ Tories. وإذا شئنا التبسيط، قلنا إن الفريق الأول ليبرالي النزعة بينما يتَّصف الفريق الثاني بالمُحافظة، وهو الفريق الذي يُسمَّى الآن بحزب المُحافظين.

(5) "عرضت ليبرالية القرن التاسع عشر الحرِّيَّة الإنغليزية على أنها قوَّة مثالية تكمن في أعماق الشخصية الوطنية قادرة على الانتشار الشامل وكأنها هدية إنغلترة للعالم" (كولز: الهُوِيَّة الإنغليزية والثقافة السياسية، في كولز و دُد 1986: 30).

الاختراعات، وبحقوق الطبع (في مجالات الموسيقى، والصُّوَر، والنصوص)، والعقود المُتعلِّقة بالقيود على المُتاجرة، وحماية الأسرار التجارية، والمِلْكية الفكرية كلُّها تتضمَّن قيوداً على حرِّيَّة التعبير في بريطانيا. وتتكوَّن حقوق المِلْكية هذه من قيودٍ على حرِّيَّة التعبير، خلافاً لقيودٍ كتلك المُتَّصلة بتحقير الذات الإلٰهيَّة والحثّ على الكراهية، وهي قيودٌ تنشأ نتيجة لِما قد يكون للتواصل العلني من عواقب. ولا يقول لنا پاتن إن بنية الحياة البريطانية لا تتحقَّق من دون هذه القيود على حرِّيَّة التعبير، بمعنى لا يصحُّ على القوانين التي تحظر تحقير الذات الإلٰهيَّة أو تحثُّ على الكراهية.

كذلك لا يتَّضح من بيان پاتن ما إذا كان "التنوُّع" صِفة مُلازمة للحياة البريطانية أو هو أمرٌ لا يُباح إلّا عندما لا يبلغ الاختلاف درجة التعارض مع جانبٍ أساسي من جوانب الماهيَّة البريطانية، التي هي لهذا السبب غير قابلة للتغيُّر. فهل يُوسِّع المُهاجرون أُفُق الحياة البريطانية عندما يأتون بعادات ومُعتقدات وخطابات جديدة معهم إلى بريطانيا أم تتسامح معهم الدولة البريطانية (التي هي في الأساس دولة الأغلبية الثقافية) تسامحاً مشروطاً؟

يتمتَّع الجميع، وفق عرض پاتن للفكرة البريطانية عن الحرِّيَّة، بـ "حقِّ المُساهمة" وبالانضمام إلى التيّار العام. والظاهر أن هذا الاختيار اختيار فردي دائماً: "يُقدِّر نظامنا الديمقراطي وطريقة عمله قيمة حقِّ الفرد في المساهمة أو في تكوين آراء شخصية يتميَّز بها عن غيره. كذلك يحمي نظامنا هذه الحقوق ويحافظ عليها". والأفراد فيما يفهم القارئ هم المُستهدفون من هذه الحقوق وهذا التسامح. كذلك، فإن المشاركة في "الحياة البريطانية" لا تُتاح إلّا للأفراد: "تشمل المشاركة أداء دور الفرد في الاقتصاد، والقيام بواجبه بصفته جاراً، بحيث يُساهم مساهمة تتجاوز حدود العائلة أو الطائفة". وهناك، بحسب ما كتبه پاتن، نصٌّ ثقافيٌّ مُتَّفَقٌ عليه يُحدِّد الأدوار التي يُمكن للأفراد البريطانيين أن يُؤدّوها.

وبما أن العائلة والطائفة هما الجماعتان الوحيدتان اللتان تُشير إليهما الوثيقة، فإن المعنى الضمني هو أن الجماعات ليس لها مكانٌ في الحياة العامَّة. لكن لا يَخفى فساد هذا الزعم على أحد لأن الحياة العامَّة مليئة بشبكة مُعقَّدة من

المُؤسّسات التجارية والهيئات المهنية والنقابات والحركات الاجتماعية وجماعات الرأي التي تُمثِّل كلًّا من هذه الفئات. ولذا، فإن صياغة باتن يجب أن تُقرأ على أن المقصود منها ثَنْي الأقليات الثقافية عن جعل نفسها فئات سياسية تعمل بصفة جماعية. أما أعضاء الأقليات الثقافية، فإن عليهم أن يشاركوا في الهُوِيَّة البريطانية (تلك الصفة التي تجعلهم جُزءاً من الثقافة الأساسية) بصفتهم أفراداً.

لكن باتن يصرُّ على أن هذه المشاركة لا تعني الذوبان، أو "نسيان الجذور الثقافية". وما ذلك إلّا لأن "الهُوِيَّة البريطانية" التي يُشير إليها تقوم على افتراض تراتبية ثقافية لا يُشير لها. ولذا، فإن من غير المُمكن دمج الطبقات العاملة الإنغليزية، أو دمج الأسكتلنديين أو الويلزيين أو الآيرلنديين الشماليين في ثقافة النُّخبة الإنغليزية الموجودة في المركز على اعتبار أن تلك الفئات جماعات متماسكة لأن هذه الفضاءات الثقافية المنفصلة ضرورية للهُوِيَّة الإنغليزية التي هي التعبير عن المعيار السائد[6]. أما الذوبان الفردي عبر هذه الفضاءات، فقد كان مُمكناً دائماً بل مُحبَّذاً. ويتَّصل مفهوم التسامح بهذا الترتيب الأيديولوجي، وبالنصّ الثقافي الذي يسمح به هذا الترتيب.

يقول باتن في خاتمة حديثه إن الهُوِيَّة البريطانية تتضمَّن "ما نشترك فيه"، أي في إطار من القوانين، واللغة الإنغليزية، والتاريخ. ولكن كُلَّ من يقرأ باتن يعرف أن هذه المُجرَّدات تكتسب معناها من نُخبة معيَّنة: (أ) من أولئك الذين يُفسِّرون ما يُعدُّ قانوناً إنغليزياً ويُطبِّقونه (أما الإطار القانوني الروماني المُختلف عنه تمام الاختلاف فهو أساسي في أسكتلندة)، (ب) ومن أولئك الذين يتحدَّثون بـ "إنغليزية الملكة"(*) والذين يتعلَّمون الأدب الإنغليزي ويُحافظون عليه (وهذا تصنيف يضمُّ ملحمة **بيوولف**(**) والمؤلِّفين الأسكتلنديين المُعاصرين، ولكنه لا

---

(6) كما بيَّن ت. س. إلْيُت (1962: الفصل الثالث).

(*) كان الأخوان هنري وفرانْسِس فاولر قد كتبا كتاباً مشهوراً بعنوان *The King's English* (أي إنغليزية الملك) ظلَّ مرجعاً للإنغليزية الفصحى لوقتٍ طويل. ومن الواضح أن الإشارة إلى إنغليزية المَلِكة تحوير لذلك العنوان ليناسب الوقت الحاضر.

(**) ملحمة لا يُعرف كاتبها، كُتبت في القرن التاسع الميلادي باللغة الإنغليزية القديمة، ولا تُقرأ الآن إلّا مترجمة إلى اللغة الإنغليزية الحديثة لأن الفَرْق بين الإنغليزية القديمة والحديثة كبير جدّاً.

يضمُّ المؤلِّفين الأفارقة(*)، (ت) ومن أولئك الذين يكتبون التاريخ الإنغليزي ويجيزون تدريس مُفرداته في المدارس والجامعات (وبذا يستبعدون مؤرِّخي الإمبراطورية البريطانية الهنود).

إن حياة الطبقات الحاكمة الإنغليزية، بما فيها من قِيَم وطُرُقٍ خاصة للتفاهم وحساسيّات مُعيَّنة حول الأمور، هي مركز الثقافة البريطانية. ولذلك، فإن الآخرين هم من ينبغي تحذيرهم ضدَّ إغراء الولاء المزدوج: "فلا يُمكن للمرء أن يكون بريطانيّاً حسبما يشتهي أو على أسس انتقائيّة، وليس ثَمّة من مجال للولاء المزدوج إذا ما تعارض جانب منه مع الجانب الآخر". أي إن المشاركة في الحياة البريطانية تستوجب في الحقيقة "نسيان الجذور الثقافية" إنْ تعذَّر التوفيق بينها وبين الهُوِيَّة البريطانية. والتنوُّع غير مسموح به إلّا إذا لم يتعارض مع الهُوِيَّة البريطانية، والتنوُّع خارجٌ عن نطاق هذه الهُوِيَّة بالضرورة.

وكلمة **الولاء**، من بين المُفردات التي يستعملها القوميّون، ذاتُ فائدةٍ خاصَّة لأنها تدمج معنيين معاً، هما الخضوع القانوني والالتزام الأخلاقي. وهذا المعنى المزدوج هو الذي يستعمله پاتن هنا. ولذا، فإن القول بأن المواطن البريطاني يجب ألّا يُشرك بولائه للتاج البريطاني عندما يكون في بريطانيا[7] ولاءً لجهة أخرى، قولٌ يرتبط بالحكم الأخلاقي الذي يجعل الالتزام بهُويَّتين مُتعارضتين (أو أُمَّتين أو تُراثين) أمراً مُستهجناً. ومن الواضح أن ثَمّة شعوراً بعدم كفاية القول "إن ما يتعارض مع قانون البلاد من كلام وأفعال يُعرِّض المرء للعقاب" لأن خرق القانون لا يُفْقِدُ المرء هُوِيَّته البريطانية بغضّ النظر عن خطورة ذلك الخَرْق. إذ لا يُمكن أن تُنسب جريمةٌ كالخيانة في بريطانيا إلّا إذا كان مُرتكبها بريطانيّاً.

واللغة الإنغليزية جزء ضروري "مما هو مشترك بيننا" بطبيعة الحال لأنها واسطة اتِّصال، ولكن وصفها بأنها موضوع لـ "الولاء" وصفٌ يفتقر إلى الوضوح. ولا يقلّ عنه في ذلك عدُّ اللغة شيئاً مشتركاً بين كُلّ الطبقات والتقاليد الموجودة في بريطانيا لأن اللغة تشكيل خطابي (أي تعبيرٌ عن طُرُق تختلف عن

(*) يقصد طبعاً الكتّاب الأفارقة الذين يكتبون بالإنغليزية من أمثال چنوا أچيبي.

(7) هذا التحديد ضروري لأن المملكة المتَّحدة تقبل مبدأ ازدواج الجنسية خلافاً لكثير من الأقطار.

غيرها في الفعل والتفكير). ولذا، فإن الولاء المطلوب هو لطريقة كتابة التاريخ التي تُعبِّر عن وحدة علمانية تشمل بريطانيا كلها. يقول پاتن: "إننا نحتاج جميعاً لأن نعرف خلفيَّتنا الخاصَّة وأن نُحافظ على تاريخنا وتقاليدنا الخاصَّة سواءٌ أكان أصلنا باكستانيين أو پولنديين أو ڤيتناميين أو أيَّ شيءٍ آخر. لكننا نحتاج إلى جانب ذلك، إلى معرفة صحيحة تفصيلية بتاريخ بريطانيا وبالدور الذي أدَّته بريطانيا في تاريخ العالم، وإلى الإحساس بما شكَّل مؤسساتنا لكي نعيش في بريطانيا هذه الأيام ولنفهم تعقيداتها. فذلك جزء لا يتجزَّأ من الهُوِيَّة البريطانية". ومن الواضح أن پاتن لا يرى أن ثمَّة تعارضاً ذا قيمة بين "تاريخنا وتقاليدنا الخاصَّة" وبين الوصف الذي يقبله معظم المُعلِّمين البريطانيين وكُتّاب المقرَّرات الدراسية والمُمتحنين عن "الدور الذي أدَّته بريطانيا في تاريخ العالم" ـ أما إذا ظهر مثل هذا التعارض فإن "ولاءنا" يجب أن ينصبَّ على الجانب الثاني. ولا نستغرب إذن إذا ما وجدنا أن تعليم التاريخ في المدارس، أصبح شغلاً شاغلاً للحكومة الحالية وللمُعارضة (كَتِل 1990). والمرجوُّ من العرض المُعتَمَد للتاريخ أن يُعبِّر عن "الثقافة البريطانية" وأن يخلق في الأطفال الإحساسَ بالولاء له. ولكن بما أن النظام التعليمي لم يُصَمَّم لجعل الأطفال جميعاً على معرفة متساوية به، فإن الأمل القومي لا بُدَّ أن يتضمَّن إعطاء الولاء لمن يتحدَّثون باسم ذلك التاريخ ولأولئك الذين يرجعون إليه لجعله إطار القوانين "المشتركة فيما بيننا".

غير أن التاريخ المُختلَفَ عليه قد يضع افتراض پاتن غير المُمَحَّص بأن "الهُوِيَّة البريطانية" تقوم على التسامح موضع التساؤل. إذ يجب ألّا ننسى أن التاريخ الإمبريالي لبريطانيا (الذي شُكِّلَت الهُوِيَّة البريطانية منه حديثاً) هو الذي بدأ بالتحويل القسري لعددٍ لا يُحصى من المُجتمعات المُستعمرة باتِّجاه "الثقافة البريطانية".

لا ينبغي وصف وثيقة پاتن بأنها ليبرالية ثاتچرية Thatcherite جديدة. فهي تستمدُّ أفكارها، على العكس من ذلك، من تراثٍ ليبرالي أوسع يشمل عناصر من الليبرالية الجماعية الأقدم لكُلٍّ من جون سْتِيوَرْت مِلْ و تومَس هِلْ غْرين (هُبْهاوس 1964 [1911]). فما يسعى پاتن للتعبير عنه ولدعمه (بموافقة أطيافٍ واسعة من الآراء التي يعتنقها أناسٌ من خارج حزب المحافظين) هو تصوُّرٌ للثقافة، أو نمطٌ

واحد من الحياة، يُحدِّد القِيَم الأساسية للهُوِيَّة البريطانية العلمانية، ويُشكِّل الأساس الرسمي لمُجتمعٍ مُتنوِّع يُمكن الدفاع عنه دفاعاً عقلانيّاً.

"الثقافة" مشروعاً من مشاريع الدّولة أو الإمبراطورية الساعية للتحديث

أودُّ هنا أَنْ أُلخِّص ما قلته بإيجاز: أدّى التحرُّك السياسي الذي قام به المسلمون في بريطانيا لمنع **الآيات الشيطانية** إلى حصول ردِّ فعلٍ عاطفيٍّ لدى النُّخبة الليبرالية لا تتناسب حدَّته مع ما حدث فعلاً. وأدّى أيضاً إلى صدور بيان لا سابقة له من وزير في الحكومة حول الهُوِيَّة البريطانية وُجِّه إلى الأقلِّيَّة الإسلامية وجرى الترحيب به ترحيباً حارّاً على أنه يُمثِّل رأي النُّخبة الليبرالية. وأنا أرى أن هذه الحقائق غير العاديَّة تحتاج إلى تفسير، وأن التفسير يجب أن يبحث عمّا شعر الليبراليون البريطانيون أنه تعرَّض للتهديد. وأرى أن ما اعتبروه خطراً لا يتَّصل بالقانون ولا بحرِّيَّة التعبير، بل يتَّصل بتسييس تراثٍ دينيٍّ لا مكان له في الهيمنة الثقافية التي حدَّدت ماهية الهُوِيَّة البريطانية على مدى القرن الأخير ـ خاصَّة لأن ذلك التراث أتى من مُجتمع كان مُستعمَراً حتى عهدٍ قريب.

وقد يكون من المُفيد أن أذكر شيئاً عن مفهوم الثقافة قبل أن أمضي لمناقشة الوضع البريطاني المُعاصر.

ذكَّرَنا رَيْمُنْد وِلْيَمْز في كتابه **كلمات أساسية** بأن البنية الدلالية المُعقَّدة لكلمة الثقافة حديثة العهد. وتحدَّث عن ثلاثة من المعاني المُتداخلة للاسم: (1) عملية التطوُّر الفكري والروحي والإستطيقي، وهو معنى يعود إلى القرن الثامن عشر؛ (2) طريقة حياة موروثة سواءٌ لشعبٍ مُعيَّن من الشعوب (كما عند هيردر) أو للإنسانية جمعاء (كما عند كْلِم وتايلر)؛ (3) الأنشطة والإبداعات التي يقوم بها الأُدباء والفنّانون، وهذا هو شكلها الأشيع (وِلْيَمْز Raymond Williams 1983: 90؛ كروبر وكْلوكْهون 1952).

وكان وِلْيَمْز قد تتبَّع في كتاب **الثقافة والمُجتمع** تطوُّر تلك البنية في كتابات النُّقّاد الاجتماعيّين الإنغليز في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وكان من رأيه أن المعنى الحديث للثقافة ظهر مع ظهور المُجتمع الليبرالي الصناعي؛

فبعد أن كانت الثقافة تدلُّ على التدريب الذي زوَّد العقل والروح بمُميِّزاتهما الفكرية والأخلاقية، أخذت تدلُّ أيضاً على نمط الحياة بكافة نواحيها ـ على طريقة العيش المشترك لشعبٍ برُمَّته:

> إن فكرة الثقافة هي ردُّ فعلٍ عامّ لتغيُّر عامٍّ رئيس في ظروف حياتنا المشتركة. **والمُكوِّن الأساسي فيها سَعيُها توصُّلاً إلى تقييم نوعيٍّ شامل**. وقد أدّى ما حَدَثَ من تغيُّر في **شكل حياتنا المشتركة كُلِّه** إلى التركيز على هذا الشكلِ كُلِّه، وهذا ردُّ فعلٍ لا مفرَّ منه. وإذا حدث تغيُّر مُعيَّن، فإنه سيُحدث تغييراً في نظام اعتدنا عليه، ويُغيِّر اتِّجاه فعلٍ اعتدنا عليه. أما التغيُّر العام فيُعيدنا، عندما تتَّضح معالمه، إلى **أهدافنا العامَّة** التي علينا أن نتعلَّم النظر إليها ثانية بصفتها كياناً كاملاً. **ولا يكتمل تحقُّق فكرة الثقافة إلّا بالسعي البطيء لاستعادة السيطرة** (وِلْيَمْز 1961: 285؛ التأكيد من عندي).

وقد عبَّر هذا المشروع الشامل عن نفسه بضمِّ السكّان جميعاً في الإجراءات الخاصة بالانتخابات في الديمقراطية البرلمانية، وفي تبلور المُجتمع المدني (في تلاحم مُكوِّناته، وطُرُق التعبير عنه، ووضع التصوُّرات الخاصة به). ومن النتائج الحتمية لهذا التطوُّر، أن مناحي الحياة جميعها (بمعنَيَيْها الاجتماعي والبيولوجي) أُخضعت للتسييس.

شهد الرُّبع الأخير من القرن التاسع عشر والنصف الأوَّل من القرن العشرين نُموّ مُؤسَّسات تعمل على التكامل والتحسين: تشريعات للصناعة والرفاه الاجتماعي، تعليم حكومي، فنون (متاحف، مكتبات، إلخ)، حُكم محلّي (أي بلديات)، تأمين وطني، خدمات نظافة ورعاية صحِّيَّة، نقابات، إلخ. وجاءت هذه المؤسَّسات نتيجة لمبادرات من أبناء الطبقات العُليا، ولضغوط من المُنشقّين المُكافحين والمُنظَّمات العمّاليّة، ولكن يجب ألّا يُنظر إليها على أنها تُعبِّر عن منطق اجتماعيٍّ أساسيٍّ واحد. فقد كمنت خلفها دوافع ومُمارسات مُتعدِّدة، ومن المُؤكَّد أنها لم تخلق "حياة مشتركة" لكُلِّ الطبقات في بريطانيا (بمعنى وجود أوقاتٍ للعمل وأخرى مخصَّصةٍ للمُتعة، وتجانسٍ في الدين والمشاعر، وتشابهٍ في ما يتشبَّث به الناس وما يطمحون إليه). ومع ذلك، فإن الأيديولوجية السائدة لليبرالية الجديدة جعلت ربط هذه التطوُّرات بمعيارٍ مرغوب فيه مُمكناً، وجعلت التفكير بالثقافة على طريقة وِلْيَمْز أمراً مقبولاً.

ومع أن وِلْيَمْز لا يصف هذه الظروف في كتابه **الثقافة والمُجتمع** (وهو كتاب مُخصَّص في أغلبه لآراء الأدباء وليس للمُمارسات الإدارية)، فإن من الضروري أن نُؤكِّد على أن هذه الظروف حدَّدت الأهميَّة السياسية للمعنى الحديث للثقافة في بريطانيا. فقد أُقيم في هذه الظروف مجالٌ أخذ يتمايز بازدياد يُمكن تصوُّر "الحياة المشتركة" فيه لشعب كامل (هو الشعب البريطاني)، ليصبح بالإمكان إعادة تشكيله على نحو عقلاني. ورغم أن السعي لصياغة مُجتمع بريطاني مُتكامل له ثقافة أساسية مشتركة لا يحدث من دون توتُّرات أو صراعات، ولا يُحقِّق النجاح في كُلِّ الحالات، فإنه يكشف عن ناحية من نواحي الإيمان الحديث بالعقل الليبرالي.

غير أن وِلْيَمْز لا يُشير إلى ناحية أخرى من سيرة المفهوم الحديث للثقافة في بريطانيا، ألا وهي الإمبراطورية البريطانية.

كتب المُؤرِّخ المعروف من كَيْمْبرِج السير إرنِسْت بارْكَر يقول: "ليست الإمبراطورية مُجرَّد شكلٍ من أشكال الحكم. إنها رسالة ثقافية أيضاً ـ ورسالة شيء أعلى من الثقافة أيضاً" (باركر 1941: 20). وكانت الإمبراطورية البريطانية في حِقبة ما بين الحربين تتألَّف من دول الكومنولث (أي من بلاد يُسيطر عليها مُستوطنون بيض مثل كندا وأستراليا وجنوب أفريقيا)، ومن مُستعمرات خاضعة (بما فيها أفريقيا وجزر الهند الغربية)، والهند (سواءٌ منها دول الإمارات(*) أو الهند البريطانية). وقد اقتصرت "مُشكلة الثقافة" كما صِيغت في كتابات النُّخبة البريطانية على السكّان غير البيض، وانحصرت في الإجراءات المُتعلِّقة بعملية إعادة البناء المُنظَّمة. وقد وصفها باركر (1941: 31) بأنها مُشكلة نشأت من الصراع بين ثقافتين غير مُتكافئتين:

> تنشأ مُشكلة الثقافة من المُشكلتين البيولوجية والاقتصادية، ولها معهما مشابه. فهي تبدأ من الصراع بين العادات الاجتماعية المُختلفة وبين الأشكال المُختلفة من التنظيم السياسي، وبين عالمين مُختلفين من المعرفة والفن. وتبدأ بالصراع وتنتهي بالاتصال، وترتفع في تطوُّرها هذا إلى مستوى مُشكلة الاختلاط، أو التنسيق على الأقل.

(*) هذه دولٌ هنديَّةٌ لم تكن تخضع للهيمنة البريطانية المباشرة في شبه الجزيرة الهندية، في مقابل الهند البريطانية، أي الهند التي كانت قد أُخضعت للحكم البريطاني المباشر.

وعندما تتَّصل ثقافة "الجنس المهيمن" (الذي تسوده عادات اجتماعية مشتركة فيما نفترض) بـ "الثقافة المحلِّيَّة"، فإن مسألة الاتِّصال تُصبح مسألة بالغة الأهميَّة لهذه الثقافة الأخيرة فيما يقول باركر. إذ يُمكنها أن تغتني أو تضمحلّ عند دخول العناصر الجديدة (أي الغربية) فيها: ويعتمد كُلُّ شيء على حسن التنسيق (في المفاهيم والسياسة).

وهكذا يتبيَّن أن الحكم الإمبريالي يُحيل "مُشكلة الثقافة" إلى واجبٍ يتعيَّن على بريطانيا فيه أن تُحدِّد ملامح ثقافة الأمم الخاضعة لها، وأن تدرسها وتُطبِّعها (ومن هنا جاءت أهمِّيَّة "نشوء علمَي الاجتماع والأنثروبولوجيا" [باركر 1941: 32])، وأن تُساعدها على الانضمام إلى الحضارة الحديثة (أي الغربية) عن طريق "الدمج" و"الإقناع". وينطبق هذا الواجب على الهند[8] والمُستعمرات[9] رغم أن السكّان المحلِّيِّين ينتمون في كُلِّ حالة إلى مستوى مُختلف من مستويات التقدُّم. وما يثير الاهتمام هنا، أن هذا الحديث الإمبريالي عن "الدمج" يفترض (على غرار الحديث المُعاصر عن "التلاقُح") فكرة وجود ثقافات أصلية ("نقيَّة") تتصل بغيرها لخلق هوية تاريخية جديدة، ناشئة، أشدَّ تقدُّميَّةً.

(8) "عندما أصبحت اللغة الإنغليزية لغة التعليم في الهند قبل قرن من الزمان (بعد أن قال اللورد وِلْيَم بِنْتِنْك في سنة 1835 'إن الهدف الكبير الذي ينبغي أن تُحقِّقه الحكومة البريطانية هو نشر الأدب والعلم الأوروبيين بين الهنود')، أخذ كُلٌّ من حقلي التجارة والحكم، وهما الحقلان اللذان كان الاتِّصال يجري عبرهما، يتحوَّلان إلى اتصال للثقافتين، وهو اتِّصال أقوى وأخفى. وقد نهلت الثقافة الهندية القديمة في عملية الاتصال الثقافية هذه، التي مضى عليها الآن قرن من الزمان، من ثقافة الغرب: فقد استوعبت الأفكار الغربية الخاصة بالقومية والدستورية، وأخذت تندمج في سبيكة جديدة تجمع بينها وبين الثقافة الغربية ـ سبيكة ما زال عليها أن تستقرَّ في وجهتها وعلى طبيعة مساهمتها في التقدُّم الإنساني العام. وتقع مسؤولية عظيمة على بريطانيا العظمى، شريك الهند في صنع هذه السبيكة، كما تقع مسؤولية عظيمة أخرى على الهند نفسها، إن لم تكن أعظم ـ من أجل تقرير طبيعة المستقبل والقيام بتلك المساهمة" (باركر 1941: 113-114).

(9) "لقد أخذ البريطانيّون، نتيجة لشعورٍ مُتنام بالأمانة المُلقاة على عاتقهم، يعملون على إدخال ثقافةٍ تخلو من الإجبار ودينٍ يقوم على الإقناع بين شعوب مستعمرات إمبراطوريَّتهم. . . . وعندما تقول الحكومة البريطانية 'إن رسالة بريطانيا العظمى هي أن تعمل باستمرار على تدريب الأفارقة وتعليمهم لكي تُوصلهم إلى مستوى فكريٍّ وأخلاقيٍّ واقتصاديٍّ أعلى' فإنها لا تُلقي الكلام على عواهنه" (باركر 1941: 161-162).

أما الأنثروبولوجيّون الوظيفيّون البريطانيّون المُنتمون إلى فترة ما بين الحربين، فقد صوَّروا مُشكلة الثقافة على نحوٍ واجه مُشكلة إعادة البناء مُباشرةً. فقد قال مالينوفسكي (1938: ص 8 من المُقَدِّمَة): "نواجه هذا التقسيم الثلاثي - أفريقيا القديمة، وأوروبا المُستورَدة، والثقافة المركَّبة الجديدة - على طول امتداد الخطوط الجوِّيَّة، والسكك الحديدية، والطُّرُق المُعبَّدة". وكان المُهمُّ في مُعالجة هذه الهُوِيَّة الثقافية الناشئة هو ما تبقّى من الثقافة المحلِّيَّة مع ما دخل فيها من عناصر أوروبية جديدة: والكيان الكامل الذي يُمكن السيطرة عليه، وتحسينه، وحمايته، وتطويره كان هو طريقة الحياة الموجودة فعلاً وليس "الماضي الذي أُعيدَ تشكيله" - بعبارة مالينوفسكي - أو الحياة قبل الاتصال مع الأوروبيين. وقد تساءل مالينوفسكي: "ما المهمُّ إذن من الناحية العملية؟ من الجليِّ أنه ما تبقّى من الثقافة والتراث مما نُصادفه في عملنا الميداني في هذه الأيام. ويبدو أنه لا ضرورة للتأكيد على أن ما يُمكن أن يهتدي به أولئك الذين يسعون للسيطرة على مُجتمع محلِّيٍّ حيٍّ هو ذلك الشيء الذي ما يزال يتمتع بالحياة [داخل الهُوِيَّة الجديدة المُركَّبة]. فلا يهمُّ من يسعون لمواجهة مصيرهم إلّا تلك القوى من التراث التي تُؤثِّر على مشاعر الأحياء من الرجال والنساء" (مالينوفسكي 1938: ص 31 من المُقَدِّمَة). ومن المُمكن وصف هذا، بأنه محاولة لتصوُّر مُشكلة "التعدُّدية الثقافية" في البيئات الاستعمارية، رغم أن الاصطلاح لا يرد عند مالينوفسكي. فالمُجتمع الجديد المُركَّب في أفريقيا، يحتاج إلى التنسيق النظري والعملي للثقافة (الأوروبية) السائدة والثقافة (المحلِّيَّة) الْمَسُودة: كُلُّ الثقافات تستحقُّ القَدْر نفسه من الاحترام، ولكن حقائق القوة السياسية تُملي على الثقافة الْمَسُودة (الأقل تقدُّماً) لأن تُوائم نفسها مع الثقافة السائدة (الأكثر تقدُّماً). "هناك" - فيما يقول مالينوفسكي (1938: ص 28 من "المُقَدِّمَة") - "عناصر ثقافية لا يُسمح لها بالسيطرة لأنها غير مقبولة للبيض". ولذا، فإن هذه العناصر تصبح غير مقبولة للسود أيضاً في الثقافة المُركَّبة الجديدة.

أنا - بالمُناسبة - لا أعتبر آراء مالينوفسكي مُمثِّلةً لآراء الأنثروبولوجيين البريطانيين جميعاً (ويجب ألّا تُؤخذ أقوالي على أنها محاولة لانتقاد آراء مالينوفسكي من الناحية الأخلاقية). فقد اعتَبر رادْكْلِف بْراوْن وتلامذتُه مفهوم الثقافة مفهوماً لا يُثير الاهتمام من الناحية النظرية، وذلك على عكس

مالينوفسكي[10]. ما يعنيني هو أن أُبيِّن كيف أن الثقافة جُزءٌ من اللغة الشاملة التي يستخدمها المُستعمِرون لإعادة التشكيل (والتي يجب عدم الخلط بينها وبين مُمارسات الحكم الاستعماري - ولا بينها وبين مُمارسات المُستعمَرين وأنواع الخطاب التي يستخدمونها). وما أودُّ بيانَه أن من المُميّزات البارزة لهذه اللغة تركيزَها على عناصر موجودة فعلاً، قابلةٍ للملاحظة، لها أصول مُتباينة، ولذا فهي قابلة للتطبيع. ولا تختلف كتابات مالينوفسكي عن كتابات رادْكْلِف بْراوْن من هذه الناحية.

يتبيَّن من مُلاحظات باركر ومالينوفسكي أن مفهوم الثقافة بالمعنى الحديث للكلمة الدالّ على الحياة المشتركة غدا في الثلاثينيّات والأربعينيّات جُزءاً من لغة إعادة التشكيل الخاضعة للسيطرة - في المناطق الخاضعة للإمبراطورية وفي بريطانيا نفسها - وفقاً لِما يُمليه العقل الليبرالي. وليس من الصواب تصوير هذه اللغة كما لو أنها وسيلة خبيثة من وسائل الحكم الإمبريالي[11] لأن المنطق نفسه كان يعمل عمله في كُلٍّ من بريطانيا وفي بقية مناطق الإمبراطورية - بهدف تغيير الرعايا (وتمكينهم) وليس كبْتِهم فقط. وليس معنى هذا أن السيطرة السياسية في المناطق الخاضعة للإمبراطورية كانت تُشبه ما كان موجوداً في بريطانيا نفسها. ما أقوله هو أن مفهوم الثقافة كان في الحالتين جُزءاً من المشروع الشامل الذي ربطه ولْيَمْز بظهور المُجتمع الصناعي الليبرالي. ويعود الغموض في مفهوم التعدُّدية الثقافية إلى مسألة اتِّساقه مع ذلك المشروع بعد وصول المُهاجرين غير البيض من المناطق التي كانت جُزءاً من الإمبراطورية إلى المُجتمع الذي يدعو نفسه مُجتمعاً ليبراليّاً.

---

(10) كان مفهوم البنية الاجتماعية هو المفهوم الأهم عند رادْكْلِف بْراوْن لأنه قابلٌ للملاحظة: "نحن لا نلاحظ 'الثقافة' لأن الكلمة تشير إلى شيءٍ مُجرَّد، وليس إلى واقع مُجسَّد، وهي على النحو الذي تستعمل فيه تجريدٌ غائم المعنى. أما الملاحظة المباشرة فتكشف لنا..أن بني البشر تربطهم شبكة مُعقَّدة من العلاقات الاجتماعية. وأنا أستخدم مُصطلح 'البنية الاجتماعية' لأشير إلى هذه الشبكة من العلاقات الموجودة فعلاً" (1952 : 192). وهذا الاقتباس يأتي من مقالة نُشرت للمرة الأولى في سنة 1940.

(11) انظر: بحث ج. ڤسواناثان G. Viswanathan الذي يُسلِّط فيه الضوء على الدراسات الأدبية والحكم البريطاني في الهند (1989).

"أجناس أخرى"، "أديان أخرى": عمالة من المُستعمرات السابقة تأتي إلى بريطانيا

جرى التعويض عن نقص العمالة في بريطانيا بعد الحرب مُباشرة بعمّال استوردوا من بولندة وإيطاليا، ثمّ من المُستعمرات السابقة في أواخر الخمسينيّات حتى أواخر الستينيّات، لا سيما من الجزر الكاريبية والهند والباكستان وبنغلادش. وقد وظِّفوا في البداية في شبكة المواصلات في لندن، وفي الخدمات الصحية المُؤمَّمة، وفي صناعة النسيج التي يملكها القطاع الخاص في شمال إنغلترة. وبعد ذلك، لحق بهم أفراد آخرون إما على أساس فردي أو عائلي. كذلك دخل مهاجرون إيرلنديُّون بأعداد كبيرة في هذه الفترة ـ وهذا ما ظلّوا يفعلونه في الواقع لمائة سنة خلت.

على أن كلمة immigrant (مهاجر) أخذت تعني للعامَّة في بريطانيا المُعاصرة المُستوطنين غير الأوروبيين الذين تأتي غالبيَّتهم من الجزر الكاريبيَّة ومن جنوب آسيا. وهذا أمرٌ مهمٌّ لأن الكلمة تُطلق على أبناء هؤلاء المهاجرين رغم أنهم وُلدوا في بريطانيا، ولكنها لا تُطلق على المهاجرين البيض الذين أظهر تعداد سنة 1981 أنهم أكثر عدداً من المُهاجرين من غير البيض. وقد تبيَّن من ذلك التعداد أن عدد المُهاجرين من غير البيض (بمن فيهم من وُلدوا في بريطانيا) من بين عدد السكّان الذي يبلغ حوالى ثلاثة وخمسين مليوناً لا يزيد عن مليونين إلّا قليلاً، ولا يُشكِّل المسلمون منهم سوى أقلّ من نصفهم. وهذا يعني أننا نتعامل هنا مع عدد قليل من السكان نسبيّاً[12].

ليس هؤلاء المُهاجرون من المُستعمرات السابقة مُجرَّد مستوردين لـ "الاختلافات الثقافية" التي يُمكنهم تشكيلها وتطويرها حسبما يريدون في بيئتهم الاجتماعية الجديدة. فقد أُدخِلوا في ظروف اقتصادية وسياسية وأيديولوجية مُعيَّنة. ويعيش معظمهم في أحياء مدنية داخلية محرومة، ويعملون في وظائف قليلة

(12) قارن هذا الوضع مع أوروبا حيث يُشكِّل المسلمون الغالبية العظمى من المُهاجرين من غير البيض. لكن هنا أيضاً أخذت تبرز مشاعر العداء للمسلمين على نحوٍ يثير القلق ـ كما حصل في مسألة الحجاب الإسلامي في فرنسا.

الأجر، وتعمل نسبة أعلى مما يجب منهم في الصناعات مُقارنة بالعدد الكُلِّيِّ للسكّان، ويعانون من مُعدَّلات بطالة عالية ـ لا سيَّما الشباب الذين وُلدوا في بريطانيا. والمُمارسات اليومية للمهاجرين تُعاني من قيود تفرضها مؤسساتٌ بريطانية موجودة كالبرلمان، والسلطات المحلِّيَّة، وأصحاب العمل، والنقابات، والشرطة، ونظام القضاء الإنغليزي، والمدارس الحكومية، ونظام الرفاه الاجتماعي، وما إلى ذلك.

لقد بيَّن كاتْسنِلْسن في دراسته المقارنة لمسألة العلاقات بين الأعراق في كُلٍّ من الولايات المتَّحدة وبريطانيا، كيف أن النُّخبة الليبرالية البريطانية سعت في السنوات الأولى للهجرة لإبعاد مسألة الأعراق عن السياسة (كاتْسنِلْسن Katznelson 1973: 125). وبعد مرحلة ابتدائية أُنكِر فيها وجود أيِّ مُشكلة ـ وهي مرحلة انتهت بأوَّل أحداث شغب في نتنغم ولندن في أواخر الخمسينيّات ـ توصَّل الحزبان الرئيسان إلى وفاقٍ انتهى بقانون العلاقات العرقية لسنة 1965. ولاحظ كاتْسنِلْسن "أن الترتيبات البنيوية التي أعلنها **الكتاب الأبيض** الصادر عن الوفاق السياسي لم يدمج مُهاجري العالم الثالث في سياسات الصراع الطبقي الذي يجري عبر قنوات مُؤسَّسية، تلك السياسات التي يتميَّز بها عصر العمل الجماعي الليبرالي، بل أقام بُنى سياسية بديلة ليُوجِّه السياسات الخاصة بالأعراق بعيداً عن وستْمِنْسْتَر باتجاه اللجنة الوطنية لمهاجري الكُمُنْوِلْث، ومن حَلْبات السياسة المحلِّيَّة باتجاه لجان ارتباط طوعيَّة" (150). وقال إن ذلك كان تحويراً للمبادئ الاستعمارية التي تدعو للحكم غير المُباشر لتطبَّق على الظروف الخاصَّة التي نشأت في بريطانيا ذاتها. وبيَّن أن هذا الترتيب لم يكن معناه أن المُهاجرين قبلوا وضعهم، بل أن مُشكلة التميز والاستياء العنصريين اتَّخذت شكلاً يصعب تغييره.

غير أن ثمَّة دراسات أحدث عهداً تقول إن هذا الإقصاء السياسي لا يبدو أنه كان فعّالاً في ذلك الوقت كما يوحي كاتْسنِلْسن. فقد وصف أنور (1986) بالتفصيل كيف ازداد الانخراط المُنظَّم من جانب المُلوَّنين في النظام الحزبي البريطاني بعد انتخابات سنة 1966 العامة مُباشرةً. وبما أنهم كانوا يتجمّعون في الأغلب بأعداد كبيرة في المدن بحيث يقدرون على حشد أعداد كبيرة من الناخبين، فقد استطاعوا التأثير في نتائج الانتخابات في عدد من المقاعد الهامشية. وقد اتَّفق معظم الناخبين المُلوَّنين مع توجُّهات طبقتهم الاجتماعية

الاقتصادية، فصوَّتوا لحزب العمّال، ولكن كانت هناك أحزابٌ أخرى تمكَّنت من اجتذابهم. ومن أبرز المُؤشِّرات الدالَّة على ذلك، تشكيل الجمعية المُحافظة الإنغليزية الهندية الغربية والجمعية الأخرى الأقوى المسمّاة بالجمعية المحافظة الإنغليزية الآسيوية. وقد أعطى المكتب المركزي للمُحافظين هذه الجمعية الأخيرة أولوية مُتقدِّمة؛ وتتولّى ثاچر Thatcher رئاستها، ومن بين نواب الرئيسة عدد من كبار المُحافظين. وقد أخذت كُلُّ الأحزاب الكبرى تتبنّى مُرشحين من غير البيض وتُروِّج لهم. ونجح عدد صغير من غير البيض في الدخول إلى البرلمان، كما نجحت أعداد أكبر على مستوى الحكم المحلّي (في المدن). وفي سنة 1985 انتُخِب أوَّل عمدة آسيوي (هو عضو مجلس الحكم المحلّي عن حزب العمّال محمَّد عجيب) في بريطانيا ليكون عمدة لمدينة بْرادْفُرد، المدينة التي اشتُهرت في العالم أجمع بأنها المدينة التي أحرقت فيها رواية **الآيات الشيطانية** علناً.

تحتاج فكرة كاتْسِنِلْسن الخاصة بعدم دمج السياسات المُتعلِّقة بالأعراق "في إطار سياسات الصراع الطبقي الذي يجري عبر قنوات مؤسَّسية" في بريطانيا (1973 : 185) إلى مُراجعة. فالمُلوَّنون (القادمون من جنوب آسيا منهم خاصَّة) أخذوا يؤثِّرون على الأحزاب، مهما بلغ من ضآلة ذلك التأثير، للاستجابة لقوتها الانتخابية - إلى الحدّ الذي يجد فيه الصراع الطبقي الذي يجري عبر قنوات مؤسَّسية مجالاً للتعبير عن نفسه في بريطانيا. ولكن هناك نقطة أخرى أهمّ؛ فقد انشغل النظام السياسي الليبرالي، كما في السياسة المُتَّصلة بالطبقات، بمُشكلة التوزيع العادل للثروة والخدمات(*) distributive justice، وذلك لأن التعامل مع المُهاجرين من غير البيض (سواءٌ من خلال مُؤسسات مثل هيئة المُساواة بين الأعراق أو من خلال الأحزاب) كان يجري من خلال انتمائهم العرقي على وجه التحديد؛ فالمُهاجرون يُوصفون بأنهم مواطنون يُعانون من الحرمان النسبي المشابه (وأحياناً المُطابق) لِما تُعاني منه بعض الطبقات (كما نجد في الفكرة التي شاعت مؤخَّراً تحت مسمّى الحُثالة(**) underclass). والمُشكلة السياسية، للأعراق كما

(*) انظر المقالة الخاصة بالموضوع في:
http://plato.stanford.edu/entries/justice-distributive/ و
http://en.wikipedia.org/wiki/Distributive_justice

(**) راجع الموقع: http://en.wikipedia.org/wiki/Underclass وهنا نجد أن طبقة الحثالة =

هي للطبقات، هي كيفيَّة التخلُّص من التمييز في المُجتمع المدني. أما مسألة التراث والهُوِيَّة ـ أي كيفيَّة الحفاظ على اختلاف المرء عن غيره وكيفيَّة التعبير عن هذا الاختلاف ـ فيفترض أنها إما قد حُلَّت أو أن حلَّها يقع خارج السياسة الوطنية، لأن حقل السياسة الوطنية لا يشمل سوى "القِيَم الأساسية" و"ما نشترك فيه جميعاً".

لكن من الواضح أن مسألة التقاليد والهُوِيَّات لم تُحَلّ ولم تذهب إلى مكانٍ يقع خارج حقل السياسة الوطنيَّة؛ ذلك أن مفهوم "الهُوِيَّة البريطانية" الذي عرضه پاتن وأعاد الرأيُ الليبراليُّ العامُّ تأكيدَه بعد ظهور قضية رُشدي مفهوم سياسي. وقُل الشيء نفسه عن التصنيفات المستخدمة لوصف المُهاجرين الذين يجري حثُّهم على الاندماج بـ "الثقافة البريطانية" وللتعامل معهم بها.

المُفردات السياسية المُستخدَمة للحديث عن الاختلاف

تنتمي العبارات colored or New Commonwealth immigrants (مُهاجرون سود أو جُدُد من الكُمُنْوِلْث)، و black, ethnic, or cultural minorities (أقلّيّات سوداء أو إثنيَّة، أو ثقافيَّة) كما تُستعمل في بريطانيا، إلى مراحل تاريخية وسياقات سياسية مُتباينة، ولكنها جميعاً تعمل على إيجاد فصل أساسيٍّ بين المُجتمع المُضيف، أو الأغلبية البيضاء من ناحية، والمهاجرين، والسود، والأقلّيّات الثقافية من ناحية أخرى.

ولكن سكّان بريطانيا من غير البيض يرتبطون بالمُجتمع البريطاني بطُرُق مُختلفة. فمع أنهم يُعانون جميعاً من التمييز العنصري المُؤسَّسي، فإن القادمين من جزر الهند الغربية أقرب إلى الإنغليز الأصليين من معظم الآسيويين الجنوبيين. فهم مسيحيّون (رغم انتمائهم إلى كنائسهم الخاصَّة بهم)، ويتكلَّمون اللغة الإنغليزية في بيوتهم. وقد أدّى جيل الشباب منهم دوراً قياديّاً في الثقافة الشعبية،

= هذه تشمل الفئات الآتية: (1) الفقراء السلبيين الذين يعتمدون اعتماداً كاملاً على المعونة الحكومية ولا يسعون لكسب قوتهم بأنفسهم، (2) المجرمين والبغايا والمُدمنين، (3) النصّابين الذين يبتعدون عن العنف ولكنهم لا يعملون أعمالاً مُنتجة، (4) السكّيرين والمُشرّدين.

وتميَّزوا في الألعاب الرياضية. وعندما وصل أوَّل فوج من مُهاجري جزر الهند الغربية إلى بريطانيا بعد الحرب (وقبل أن يُعانوا من عنف العداء العرقي البريطاني)، فإنهم كثيراً ما كانوا يتحدَّثون عن المجيء إلى "البلد الأمّ"[13]. وقد كان الآسيويّون الجنوبيون من هذه النواحي ولا يزالون مُختلفين ثقافيّاً عن بقية المُهاجرين السود، كما يتَّضح من هذه الفقرة من دراسةٍ للعنصرية البريطانية والثقافة السوداء: "هناك الكثير مما يُمكن أن يراه البيض مقبولاً في ثقافة الهند الغربية في الأحياء الداخلية للمدن - مقبولاً لجيل الشباب منهم بخاصَّة. لكن الشخص العنصري الأبيض يجد نفسه في مُشكلة كبيرة إزاء الثقافات الآسيوية التي تبدو له غريبة عنه تماماً مُقارنةً بالثقافة السوداء، إذا ما ظهرت هذه وقد تشكَّلت من عناصر أفريقية وكاريبية يراها البيض مرغوبة وجذّابة نسبياً"[14].

أما كلمة "أسود"، التي تُستعمل للدلالة على المُهاجرين غير البيض وأبنائهم جميعاً (سواءٌ منهم من جاء من جزر الهند الغربية أو من جنوب آسيا)، فإنها تَرِدُ على ألسنة اليساريّين واليمينيّين في بريطانيا على حدٍّ سواء. وبينما يقصد اليمينيّون بها استحالة الدمج العنصريّ أو الثقافيّ، فإنها تدلُّ عند اليساريّين على تجربة التمييز العنصريّ والتصميم على التنظيم ضدَّ هذا التمييز عن طريق إنشاء هُوِيَّة ثقافية أُعيد بناؤها على نحو جذريّ. ولكن الآسيويّين الجنوبيّين أخذوا يُحاجّون بقولهم إن استعمال الكلمة بهذا المعنى يجعل اليمينيّين واليساريّين مُتَّفقين على أن تقاليد جنوب آسيا وهُويّاتها لا يُمكنها أن تكون جزءاً من بريطانيا الحديثة. وقد قال كاتب من جنوب آسيا مؤخَّراً "إن المأخذ على كلمة 'أسود'

---

(13) كثيراً ما تردَّدت هذه العبارة في لهجة الخطاب الحكومية في ذلك الوقت. فقد قال هنري هوپكنسن، وزير الدولة المحافظ لشؤون المستعمرات، مثلاً: "يُمكننا، في عالم ازدادت فيه القيود على التحرّكات الشخصية والهجرة، أن نفخر بأن بإمكان كُلٍّ منا أن يقول *civis Britannicus sum* [أنا مواطن بريطاني] مهما كان لونه، وأن نفخر بأنه يُريد أن يأتي إلى وطنه الأم ويُمكنه أن يفعل ذلك" (هانسارد، 5 تشرين الثاني 1954، العمود 827). [هانسارد Hansard هو الاسم التقليدي الذي يُعطى للنصوص المطبوعة من محاضر المُناقشات البرلمانية في بريطانيا ـ. [**المترجم**]

(14) غلروي 1987: 231. يبدو لي أن هذه الفكرة ينقصها الحرص على الدقّة: فليس ثَمَّة ما هو مُتناقض في اعتبار العنصريين فنون من هم في نظرهم "أدنى من الناحية العرقية" جذابة، ليس فنونهم فقط، بل أجسادهم أيضاً.

عندما تُستخدم صفةً هو أنها تُعيِّن أناساً لا على أساسِ مَن هم، بل على أساس مُعاملة الآخرين لهم. أما استخدام الكلمة للتعبير عن مطامح مُستخدِميها من السود فتتجاوز هذا المأخذ، ولكن الثمن هو جعل الآسيويّين البريطانيّين يُعيِّنون هُوِيَّتهم في إطارٍ طوَّره تاريخياً وعالمياً أُناسٌ يبحثون عن جذور أفريقيَّة" (معدود Madood 1988). ولا ترفض هذه النظرةُ الدعوةَ للتحالف في مواجهة العنصرية البريطانيّة، بل ترفض الفرضيَّة القائلة إن على الآسيويّين أن يصفوا هُويَّاتهم وفق الخطوط التي يتَّبعها المُهاجرون القادمون من جزر الهند الغربيَّة.

وقد شاع اصطلاحا "الأقلِّيّات الثقافية" و"الأقلِّيّات الإثنيَّة" في العقدين الأخيرين، بينما يُثير اصطلاحا "الأغلبيَّة" و"الأقلِّيَّة" (اللذان ينتميان في هذه الأيّام إلى مُفردات سياسة الانتخابات والبرلمانات) قَدْراً من الغموض اللافت للنظر. إذ بينما تتصل "الأغلبية" و"الأقلِّيَّة" بالمبدإ الذي تُتَّخَذُ وفقه السياسات أو تُهمَل، فإن "الثقافة" تمتدُّ على امتداد المساحة التي تحتلُّها الحياة الاجتماعية لنوع مُعيَّن من السكّان، بما في ذلك العادات والمعتقدات التي تنتقل من جيلٍ إلى آخر، إذ يُولَد كُلُّ فردٍ من الأفراد ضمن ثقافة ما. وحتى عندما يُغيِّر المرء طريقة حياته فإنه ينتمي باستمرار إلى تقاليد يتحدَّد بموجبها مقدار اختلافه عن غيره. أما الانتماء إلى أغلبية أو أقلِّيَّة انتخابية، فهي مسألة حسابية بعد إتمام عملية الانتخاب. ويفترض مفهوما الأغلبية والأقلِّيَّة وجود أداة دستورية لحلّ الاختلافات، بالقَدْر الذي ينتمي فيه هذان المفهومان، اللذان يعتمد كُلٌّ منهما على الآخر، إلى النظام السياسي الليبرالي. ولذا، فإن الكلام عن أغلبيّات وأقلِّيات ثقافية، يعني وجود كائنات أيديولوجية مُهجَّنة. ويعني أيضاً الادّعاء ضمناً بأن أعضاء بعض الثقافات ينتمون حقّاً إلى مكان مُحدَّد سياسيّاً، بينما لا ينتمي إليه أعضاء ثقافات أخرى (ثقافات الأقلِّيَّة) ـ إما بسبب حداثة العهد (ثقافة المُهاجرين) أو تقادم العهد (ثقافة السكان الأصليين).

وأما اصطلاحا **الأقلِّيّات الثقافية والجماعات الإثنيَّة** (والأوّل منهما، بالمُناسبة، لا يُطْلَق أبداً على الطبقات الإنغليزية العليا، ولا يُطْلَق الثاني على الإنغليز أو الأسكتلنديين أو الويلزيين أو الإيرلنديين)، فلم يعودا مجرَّد اصطلاحين من اصطلاحات الخطاب السياسي العام، بل حصلا مُؤخَّراً على قوَّة القانون.

جاء تعريف الجماعة الإثنية بوصفها فئة قانونية في القضية المسمّاة **قضية مانْدْلا وداوِل لي** (1983)، التي انتهى الأمر بعرضها على مجلس اللوردات. وهذا هو ما قاله اللورد فْرَيْزر:

> يتعيَّن على الجماعة التي تعتبر نفسها جماعة إثنية ويعتبرها الآخرون كذلك في قانون سنة 1976 [الخاص بالعلاقات العِرقيَّة]، أن تكون جماعةً تختلف عن غيرها بعددٍ من الصفات. وبعض هذه الصفات صفاتٌ أساسية، وبعضها الآخر صفاتٌ ليست أساسية، ولكن وجود صفة أو أكثر منها أمرٌ معتادٌ يساعد على تمييز الجماعة عن الجماعات المحيطة بها. والصفات التي أراها أساسية هي هذه: (1) تاريخٌ طويلٌ مشتركٌ تكون الجماعة على وعيٍ به على أنه يُميِّزها عن غيرها ويساعد تذكُرُها له على إبقائه حيّاً؛ (2) تراثٌ ثقافيٌّ خاصٌ بها يشمل عاداتٍ تتَّصل بالعائلة والمُجتمع، وكثيراً ما ترتبط هذه العادات بأداء الطقوس الدينية. وهناك إلى جانب هاتين الصفتين الأساسيَّتين صفاتٌ ذات صلةٍ بحياة الجماعة: (3) انتماءُ الجماعة إلى أصلٍ جغرافيٍّ مشتركٍ أو إلى عددٍ صغيرٍ من الأسلاف المُشتركين؛ (4) لغةٌ مشتركةٌ قد لا تكون خاصة بالجماعة فقط؛ (5) أدبٌ خاصٌ بالجماعة؛ (6) ديانةٌ مشتركةٌ تختلف عن ديانة الجماعات المجاورة أو عن ديانة الجماعة العامة المحيطة بها؛ (7) كون الجماعة أقلِّيَّة، أو كونها جماعةً مُضطهَدةً أو مُهيمِنةً ضمن جماعة أكبر؛ فمثلاً قد يكون كُلٌّ من الشعب المقهور..والشعب الذي قهرهم جماعة إثنية[15].

ومع أن عدداً من هذه المعايير ينطبق من الناحية المنطقية على الأسكتلنديين والويلزيين والبروتستنتيين والكاثوليك في إيرلندة الشمالية، فإن عبارة "جماعة إثنية" لا تُطلق على أيٍّ من هذه الجماعات. ولذا، فإن الفئة القانونية المسمّاة "جماعة إثنية" ليست في الحقيقة سوى وسيلة تُمكِّن المحاكم الإنغليزية من جعل "العادات الإثنية" استثناءات من القاعدة[16] ـ من دون إعطاء الجماعات المعنية

(15) عن پولتر 1986: 185-186. كان الهدف من **قضية مانْدْلا وداوِل لي** تقرير ما إذا كان السيخ جماعة إثنية منفصلة تتمتَّع بالحماية ضدَّ التميز على هذا الأساس وفق بنود قانون العلاقات العِرقية لسنة 1976.

(16) مثلاً: "يجب إجراء مراسيم الزواج بعامة إمّا بحضور رجل دين ينتمي إلى كنيسة إنغلترة، أو مسؤول عن تسجيل الزواج، أو بحضور 'شخصٍ مُخَوَّل' (هو في العادة رجل دين ينتمي إلى الجماعة الدينية ذات الشأن). ويعتبر إجراء المراسيم خارج الساعات الواقعة =

صفة الجماعات ذات الكيان القانوني المُستقلّ. وهناك الآن عددٌ من الأحكام القانونيّة في هذا المجال، ولكن بما أن هذه الأحكام تتناول **استثناءات**، فإنها نَحَتْ إلى تثبيت فكرة **الأقلِّيّات**. ويجب التأكيد على أن المحاكم تحرص على التثبُّت من وجود مرجعيَّة قانونيَّة واحدة لـ "الجماعات الإثنيَّة" ولـ "الجماعة العامة المحيطة" بها، وليس على تشجيع الحياة المشتركة التي تشمل الجميع أو تعمل على تحقيقها. لا شكَّ في أن عادات الجماعات الإثنيَّة يجب أن تنسجم مع بعض القوانين النافذة (كمنع الأطفال من الزواج، وتعليمهم تعليماً مُناسباً بغضِّ النظر عما يُسمّى بالعادات الإثنيَّة)، ولكن انسجام العادات الإثنيَّة مع القوانين النافذة لا يخلق ثقافة بريطانيَّة واحدة رغم مَيْل أخلاقيّات الطبقة الوسطى الليبرالية الإنغليزية إلى الهيمنة.

لربما كانت النقطة الجوهريَّة المُتعلِّقة بالأقليَّة الثقافيَّة التي تقوم على أساس سياسيٍّ، هو أنها لا تستطيع من الناحية الدستوريَّة أن تُنشئَ ترتيبات ثقافيَّة جديدة، ولكنَّها تستطيع المُطالبة بها. أضف إلى ذلك أن الأغلبيَّة قد تُلزم نفسها بالتسامح مع الاختلاف الدائم الذي تُمثِّله الأقلِّيَّة، بل حتى باحترام هذا الاختلاف بوصفه استثناءً، ولكنَّ الأقلِّيَّة لا يُمكن حكماً أن تحصل على

= بين الثامنة صباحاً والسادسة مساءً عن معرفة وتقصُّد عملاً يعاقب عليه القانون في معظم الحالات، رغم أن الزواج الذي يجري عقده على نحوٍ رسميٍّ خارج هذه الساعات يبقى زواجاً صحيحاً. وعلى الزيجات التي تُعقد في دائرة رسمية أو بناية رسمية مُخصّصة لهذا الغرض أن تجري والأبواب مفتوحة، أي يجب ألّا يمنع الجمهور من مشاهدتها إذا رغب في الحضور. وعلى العريس والعروس أن يحضرا شخصيّاً لتبادل عبارات نيَّة الزواج المعتادة. . . وتُستثنى من جميع هذه التعليمات المُتعلِّقة بالإجراءات الرسمية للزواج جماعتان: الكويكرز واليهود. . . . فالمراسيم عند هاتين الفئتين يُمكن أن تجري في أيِّ وقتٍ من النهار أو الليل، ولا يُطلَب أن تجري في أيِّ بناية مُعيَّنة (لا بل قد تجري هذه المراسيم في بيتٍ خاصٍّ أو حديقة خاصَّة)، ولا تتطلَّب وجود أيِّ شخص يمثِّل الدولة. كُلُّ ما هو مطلوب من هاتين الفئتين هو أن تتّبعا الإجراءات التي تلتزم بها جمعية الأصدقاء أو الإجراءات التي يلتزم بها اليهود، حسب الحالة" (پولتر (1986: 34). [الكويكرز هو الاسم الشعبي الدارج لطائفة من البروتستنت تدعو نفسها جمعية الأصدقاء. والاسم الشعبي يشير إلى طريقة أداء الطقوس لديهم، وهي طريقة يكثر فيها الاهتزاز والحركات الجسمانية، مما جعل قاموس **المورد** يترجم الكلمة بالمهتزّين -. [المترجم]

المساواة. وقد كان ذلك مصدراً لمُعضلة سياسيَّة مُقلقة لأولئك الذين يدعون إلى اتِّخاذ التعدُّديَّة الثقافيَّة سياسة عامَّة للتعامل مع المُهاجرين. فهل يعني الاحترام المُتبادل للتنوُّع الثقافيِّ استبعاد الأقلِّيّات الثقافيَّة من المساواة في القوَّة؟

لقد فشلت كُلُّ المحاولات التي جَرَتْ لحلِّ المُعضلة بسبب الإصرار على صيغة مُعيَّنة من التمييز بين الحقلين العامِّ (المُتاح للجميع) والخاصِّ (المُختلف الذي لا يُتاح للجميع)[17]. والسبب ـ كما أوضحت عُقود من الدراسات التي تناولت العمليّات الاجتماعيَّة في الدولة البريطانيَّة الحديثة ـ هو أن ما يُدعى بالحقل الخاص يبقى عُرْضَةً للتشكيل وإعادة التشكيل بواسطة المُمارسات السياسيَّة والاقتصاديَّة والقانونيَّة التي يفترض أنها تخصُّ الحقل العامّ.

التعدُّديَّة الثقافيَّة: ما لها وما عليها

أصبحت التعدُّدية الثقافيَّة على مدى العقدين الماضيين هدفاً ينال قبولاً واسعاً في المُجتمع البريطانيّ (سْوان 1985). ويعود ذلك بالدرجة الأولى إلى محاولة معالجة المشاكل العمليَّة التي تنشأ في الخدمات التعليميَّة والاجتماعيَّة ـ وهما من أكبر مؤسسات الرفاه الاجتماعيِّ في بريطانيا- لا إلى الالتزام الأيديولوجيّ بالتنوُّع الثقافيّ. وهذا هو المجال الذي يُمكننا أن نُلاحظ فيه تشكيل التنوُّع بوصفه **نتيجة** للدولة الحديثة.

كانت "مُشكلة تدنّي التحصيل" لدى الأطفال المُهاجرين هي أوَّل ما قاد إلى زيادة الاهتمام بالتمييز العرقي المؤسَّسي، ومنه النظرات السلبية التي يُبديها المعلِّمون نحو الخلفيَّة الإثنيَّة لتلاميذهم من أبناء المُهاجرين. وكانت نتيجة ذلك، إنشاء عدد محدود من المدارس خارج القطاع الحكومي على يد الآباء المُهاجرين الذين أقلقهم الوضع[18]. ولكن أخذت سلطات تعليميَّة محليَّة عديدة تُشجِّع

---

(17) يقول جون رِكْس (1987) مثلاً، وهو من علماء الاجتماع البارزين المتخصِّصين في العلاقات العرقيَّة، هو وكثيرون من أمثاله في بريطانيا في هذه الأيام، إن إنشاء مجتمع ديمقراطي متعدِّد الثقافات يحتاج إلى التمييز بين "الحقل العامِّ" المتاح للجميع على قدم المساواة، و "الحقل الخاصِّ" الذي يُمكن فيه تنمية الفروق الدينيَّة والعائليَّة.

(18) كانت لدى المسلمين دوافع دينيَّة أيضاً لإنشاء مدارس منفصلة.

المدارس على استعمال موادّ تعليميَّة مُستمدَّة من خلفيّات تلاميذها الثقافيَّة والتاريخيَّة، وذلك استجابة لضغوط سياسيَّة مُتنوِّعة. بل لقد طوَّرت في بعض الحالات برامج لدراسة ثقافة السود من أجل إعطائهم صورة إيجابيَّة عن أنفسهم[19]. وقد اجتذب التعليم القائم على التعدُّديَّة الثقافيَّة بعد ذلك اهتمام النُّقّاد من غير البيض الذين رأوا أنه نموذجٌ تعويضيٌّ يقوم على تصوُّرٍ للمُهاجرين يجعلهم ذوي قُدرات محدودة بطبيعتهم، ولذا فإنهم يمثِّلون مُشكلةً للمُجتمع الأبيض. بل لقد قال بعض النُّقّاد الراديكاليين إن التعدُّديَّة الثقافيَّة ما هي إلّا وسيلة لـ "احتواء مُشكلة السود" وأصرّوا (بكلماتٍ كانت ستُرضي مالينوفسكي) على "أن المُعلِّمين يجب أن يُظهروا نواحي القوَّة لدى السكان السود وليس ماضيهم"[20]. ويرى هؤلاء النقاد أن التعدُّديَّة الثقافيَّة أقرب إلى الوعي الزائف منها إلى إجراءٍ يسعى إلى جعل الأمور طبيعيَّةً داخل الدولة الحديثة. وهم من هذه الناحية على اتِّفاق مع أولئك الذين يقترحون أن تكون التعدُّديَّة الثقافيَّة هي الشكل المُعتمد لتعليم الأطفال البريطانيين **كُلِّهم** (هالسْتِد 1988) لأن الطرفين يفترضان أن معرفة طُرُق الحياة المُختلفة في المدرسة تؤدّي إلى احترام تلك الاختلافات خارجها (أو إلى إدامتها).

اتَّخذت فكرة التعدُّد (أو التنوُّع) الثقافيّ في مجال الخدمات الاجتماعيَّة مساراً يُشبه مسارها في مجال التعليم. فقد نشأت من مبدأ الحرص على التعامل مع جماعات مُتنوِّعة من المهاجرين تعاملاً فعّالاً من دون تمييز. ولكن العاملين الاجتماعيّين الذين أرادوا أن يأخذوا التنوُّع الثقافيَّ مأخذ الجدّ، تعرَّضوا للانتقاد بسبب عدم فاعليَّتهم، بل بسبب ما هو أسوأ:

> ينصبُّ الاعتراض الأوَّل على اتِّخاذ التنوُّع الثقافي مبدأً تنظيمياً على أنه يتجاهل الحقائق المادّيّة والسياسيَّة في بريطانيا المُعاصرة. فالمصاعب التي يواجهها السكّان السود ليست نتيجة للهجرة والاختلافات الثقافيَّة واللغويَّة

(19) استنتج پارِك Parekh (1986ب: 35) في تحليل أجراه لنتائج امتحانات أُجريت مؤخَّراً في مدارس لندن "أن التمييز العِرقيَّ لا يُمكنه تفسير الفُرُوق، وأن علينا أن ننظر في الخلفيّات الاقتصاديَّة والثقافيَّة".

(20) كار هل وچادا بورهام Chadha-Boreham 1988: 153. وانظر: سارُپ 1986، حيث يُقدِّم الكاتب نقداً مُفصَّلاً للتعليم القائم على التعدُّديَّة الثقافيَّة من وجهة نظر ماركسيَّة.

> فقط، بل هي أيضاً نتيجة لعيشهم في مُجتمع يُعادي السود ويحرمهم من فرص العيش المُتساوية، ويُمكن أن يُعرِّضعم لضغوط مادِّيَّة ونفسيَّة هائلة. والتعقيدات التي يُواجهها المُستفيدون من الخدمات الاجتماعيَّة ليست لغويَّة وثقافيَّة فقط، فهم يُعانون أيضاً من آثار التمييز العنصريِّ العميقة. ولذا، فإن على مؤسسات الخدمة الاجتماعيَّة، إذا أرادت أن تُقدِّم خدمة فعّالة، أن تكون على وعي شديد بالمصاعب اللغويَّة وبالأشكال التي يتَّخذها التمييز العنصريّ. (رويْز 1988: 221)

أما الاعتراض الأهمّ ضدَّ التعدُّدية الثقافية من وجهة نظر اليسار الراديكالي، فهو أنها تتجاهل قوَّة التمييز العنصريّ. وهذا الاعتراض له ما يُبرِّره وإن بغير المعنى الذي يقصده أصحابه دائماً ـ وهو أن المشاعر العنصريَّة الراسخة (لدى الأفراد والمؤسسات) تمنع تحقيق المساواة الإثنيَّة الكاملة. ففي التعليم، كما في تقديم الخدمات الاجتماعيَّة، كان الخطاب الخاص بالتعدُّديَّة الثقافيَّة مثلما كانت مُمارستها جُزءاً لا يتجزَّأ من عمليَّة التطبيع الإداريَّة في إطار الدولة البريطانيَّة. وبما أن التقاليد التي تختلف عن بعضها اختلافاً جوهريّاً تُوصف بأنها مُتناقضة بحدِّ ذاتها (ولذا فإنها بحاجة إلى تنظيم)، فإن قوَّة الدولة تمتدُّ وتُعاملها على أنها أشكال نمطيَّة ينبغي دمجها والتنسيق فيما بينها.

لقد جعل النُّقّاد الراديكاليّون التنظير عن الاختلاف من وجهة نظر اليسار أمراً صعباً بإصرارهم على أن القضايا الأساسيَّة التي يُكافح المهاجرون ضدَّها يُمكن اختزالها جميعها إلى مُشكلة التمييز العنصريِّ ـ وذلك باستثناء المبدإ الليبراليِّ الخاصِّ بحقِّ الفرد في الاعتقاد والتصرُّف والتعبير عن نفسه على نحوٍ مُختلفٍ. إذ بينما لا شكَّ في أن الاختلاف مسألة هامَّة جدّاً على مستوى مُعاملة القانون للمواطنين الأفراد (حَمَلَةِ الحقوق والواجبات)، فإن من المهم للفرد أيضاً أن تكون له هُويَّة جماعيَّة يُحافظ عليها. وهذه الرغبة لا تُلبَّى من خلال فكرة التعدُّديَّة الثقافيَّة الغائمة، التي يتعلَّم الأطفال فيها عن مُعتقدات بعضهم وعاداتهم في المدرسة بحيث يخرجون بشعور الاحترام لهذه الاختلافات في العالم الخارجي. فليس المهمُّ في القضيَّة أن التعدُّديَّة الثقافيَّة تُجمِّد الاختلافات بين الجماعات الإثنيَّة بكاملها أو أنها تبارك العادات القمعيَّة، بل هو العلاقة الإشكاليَّة بين اكتساب المعرفة عن الاختلاف واكتساب القدرة **على** الاختلاف. وهذه العلاقة، كما في كُلِّ عمليّات التعلُّم، مُثقلةٌ بمسائل تتعلَّق بالقوَّة والسلطة.

وقد كتب مؤخَّراً بعض الكُتّاب الراديكاليّين والنُّقّاد الثقافيّين (غلروي، الذي تعود أصوله إلى الهند الغربية، وبابا، الذي وُلِد في الهند) ضدَّ التعدُّدية الثقافيَّة لصالح ما يقولون إنه مفهوم ديناميٌّ عن الثقافة والهُويَّة البريطانيَّتين، وذلك بالاستناد إلى عددٍ من الأفكار المُستمدَّة مما بعد الحداثة. فهذا غلروي يصرُّ على

> أن الثقافة ليست صِفة ثابتة لا تتبدَّل في العلاقات الاجتماعيَّة. فأشكالها تتغيَّر، وتتطوَّر، وتتمازج، وتتناثر في العمليّات التاريخيَّة. والطبيعة المُركَّبة لثقافات بريطانيا السوداء شاهد على ذلك، فقد تمكَّنت من فصل مُمارساتها الثقافيَّة من أصولها لتستعملها لإيجاد أنواع جديدة من المواقف التواصليَّة التي تعطي لجماعاتها كياناً وهُويَّة جماعيَّة". (1987: 217؛ وانظر أيضاً: ص 219)

وهذا يعني أن الثقافة السوداء المَرِنة المُركَّبة تجعل من المُمكن إيجاد هُويَّة يجري تعديلها باستمرار للجميع.

ويتَّخذ بابا موقفاً مُشابهاً. فهو يرى أن رواية **الآيات الشيطانية** غيَّرت مُفردات جدلنا الثقافي:

> وقد حقَّقت ذلك بقولها إنه لا وجود لشيءٍ كُلّيٍّ كالأمَّة أو الثقافة أو حتى الذات. فهذه النظرة صِيغةٌ من صِيَغ الواقع تُستخدَم في أكثر الأحيان للتأكيد على التفوُّق الثقافيّ أو السياسيّ، ولمحو علاقات الاختلاف التي تشكِّل لغات التاريخ والثقافة.... ويرى سلمان رُشدي أن نُشوء أمور كالشك والتساؤل، بل حتى الاضطراب، جزءٌ من "الفائض" الثقافيّ الذي يُسهِّل تشكيل الهُويّات الاجتماعيَّة الجديدة التي لا تروق للماضي النقيّ المُستقرّ أو للحاضر ذي الثقافة الأُحاديَّة، وذلك من أجل أن تحصل هذه الهُويّات على مشروعيَّتها. وتعود مشروعيتُها [؟] إلى محاولتها التعبير عن هُويَّتها الثقافيَّة الناشئة ذات الأصول المُختلطة. (1989ب)

أي إن الهُويّات الاجتماعية تحتاج إلى التأصيل. لكن رُشدي كان قد قال لنا ـ أو هكذا يقول بابا ـ إن تأصيلها يعتمد على قُدرتنا على إعادة تشكيل أنفسنا من ظروفنا الثقافية المُضطربة[21].

---

(21) لا يُمكننا الجزم من مقولة بابا ما إذا كان يرى (أ) أن من العبث اللجوء إلى الماضي لتأصيل الهُويّات الاجتماعية لأن عملية التعبير عن الهُويّات الناشئة تُوَصِّل نفسها =

نحن نفهم أن أمثال هذين الكاتبين يحاولون أن يقولوا شيئاً مُهمّاً عن بريطانيا الحديثة، ولكنهم يفعلون ذلك بطُرُقٍ لا تُوضِّح الفكر. فمن نافلة القول أن كُلَّ شيءٍ يُمكن إظهار ارتباطه بكُلِّ شيءٍ آخر في نهاية المطاف (ولكن على نحوٍ مُختلفٍ طبعاً)، أو أن كلَّ شيء يتغيَّر (ولكن ليس في الوقت نفسه أو بالسرعة نفسها بكُلِّ تأكيد)، أو أن كُلَّ شيءٍ يُمكن تقسيمه فكريّاً إلى وحدات أصغر (ولكن من دون أن تفقد الوحدات الأصغر وحدتها الأصلية). ولكن من نافلة القول أيضاً أن الوحدات الثقافيَّة قابلة لأن تُعرَّف، وتُهاجَم، ويُدافَع عنها، وتُفسَد، وتُحكَم. فالتسليم بأن الوحدات الثقافية تشكيلاتٌ أيديولوجية، لا يستتبع نفض اليد منها على أنها غير حقيقية. ولا يثبت التدليل على أن بعض عناصر الثقافة تعود إلى أصول مُتنوِّعة (أي أنها مُركَّبة) أن وحدتها لا وجود لها. فالحديث عن أصولها لا يقول لنا شيئاً عما إذا كانت وحدتها مُتناسقة، أو عن طريقة تأصيلها. والقول بأن الثقافة يجب أن يُنظر إليها على أنها عملية جارية لا ينفي إمكانية أن تكون العملية مُتناسقة. والعملية الثقافية المُتناسقة قد لا تخلو من بعض التناقضات، والأصحُّ أن نقول إن علاقات التناقض بين العناصر الثقافية تفترض بحدِّ ذاتها وجود وحدة ضامّة مهما بلغ من عدم ديمومتها. أقول باختصار إن الوحدة الثقافية المُفترضة قد لا تشكِّل كُلّاً مُتناسقاً فعلاً ـ ولكن ذلك شيء يحتاج إلى إثبات وليس إلى التسليم بأنه حقيقة تصحُّ في كُلِّ وحدة ثقافية.

فلنَكن واضحين: إن الكلام عن التركيبية الثقافية أو عن التلاقح الثقافي يفترض تمييزاً فكريّاً بين ثقافات لها وجودٌ سابقٌ ("نقيّ"). لكن كُلّ الوحدات الثقافية هي بطبيعة الحال نِتاج أصولٍ مُتنوِّعة، والقول بأن وحدة ثقافية ما قابلة للتعيين، ولذا فإن حدودها قابلة للتحديد على نحوٍ مُحايد قول مُضلِّل. ولا يبدو لي أن مُصطلح **التلاقح** (شأنه شأن مُصطلح **السبيكة** أو **الكيان المُركَّب**) مُفيدٌ للتفكير في هذه المُشكلة. ولو فكَّرنا بالحياة الاجتماعية على أنها تفترض دائماً وجود سرديّات مُتوارثة تجعل وحدة الحياة قابلة للتحديد، هي ومجموعة الحيوات المُتَّصل بعضُها ببعضها الآخر، فإن الأمر سيبدو مُختلفاً. إذ سنعود عندئذٍ إلى

= بنفسها، أو ما إذا كان يرى (ب) أن الماضي لا يستحق عناء الاختلاف معه رغم أنه غير مُستقرّ، لأنه ليس سوى مصدر استطيقي لخلق سرديات جديدة عن الذات.

مفهوم "الشكل الكامل لحياتنا المشتركة" الذي جعله وِلْيَمْز خاضعاً للتاريخ، ولكن هذه المرَّة من خلال فكرة ماكِنْتايَر عن التراث (1981، 1988). فالوسائل الخطابية المُستعملة للضمِّ والإقصاء والطُّرُق التي تُصبح آثارها بواسطتها جُزءاً من التقاليد المُختلفة، لا تنفصل عن مفهوم الشكل الكامل لحياتنا المشتركة. فالثقافة، بالمعنى الذي يجعلها نتيجة سياسية للتقاليد الخطابية، لها حدودها رغم أن هذه الحدود ليست ثابتة إلى الأبد. والكلام عن "الهُوِيَّة البريطانية"، سواءٌ على طريقة پاتن أو على طريقة غلروي، يفترض مُسبقاً ربط هذه الهُوِيَّة بشيءٍ ليس فرنسيّاً أو مصريّاً أو يابانيّاً، إلى آخر ما هنالك.

لقد وقفتُ موقفاً مُناقضاً لزعم بابا بأن "السيطرة السياسية . . . تسعى إلى إزالة . . . الفُروق"، وقلتُ إنها تعمل عملها على نحو فعّال من خلال الفُرُوق التي تجعلها المُؤسسات مشروعة. فمن الأساليب المعروفة التي تلجأ إليها القوَّة السياسية، إنكار وحدة الجماعات التي تسعى لحكمها، والتعامل معها على أنها مجموعات عَرَضية غير مُتجانسة. ولا تحتاج استراتيجية تمزيق وحدة السكان الخاضعين لكي تحكم قبضتها عليها إلى "ماضٍ خالصٍ مُستقرّ" ـ كلُّ ما تحتاجه هو حاضرٌ قابلٌ للاستغلال وإعادة التشكيل. ووجهة نظر القوى الساعية للتدخُّل في شؤون الغير هي أن هذه الجماعات قابلة للاختراق، وأن ثقافاتها ليست واضحة الحدود، وأن الذوات الفردية غير ثابتة. وبما أن الكلام هو الشرط الأول المُستمرّ لوجود النزاع السياسي، فإن من مصلحة القوة المُتدخِّلة أن تضمن أن الخاضع الذي جرى تفكيكه تفكيكاً ناجحاً عاجزٌ عن الكلام عن نفسه، ودَعْ عنك مسألة الكلام نيابة عن الجماعة. وهذه الذات المُجزَّأة، الناقصة، غير المُستقرَّة يُمكن للعقل ذي الطبيعة الكلِّيَّة أو ـ إن شئنا الدِّقّة ـ يُمكن لحُماتها "إكمالها"، و"مُعالجتها"، و"تأصيلها".

وإذا ما شئنا التعبير بوضوح قلنا: كيف يُمكن للمهاجرين من جنوب آسيا في بريطانيا أن يُدافعوا عن اختلافهم الجماعي والتاريخي وأن يُطوِّروه ويُوسِّعوه إذا أُنكِر عليهم أن تكون تقاليدهم وذواتهم تعبيراً عن طموحهم لأن يكون لهم كيان متكامل؟ كيف يُمكن لتقاليدهم أن تُنتَقَدَ (سواءٌ من داخلها أو من خارجها) ما دامت هُويَّتهم غير معروفة، وإن كان كُلُّ شيءٍ غير مملوك لأحد؟

(ولنكُنْ ـ بالمُناسبة ـ واضحين حول مسألة النقد هذه: إنَّ من غير المُمكن

للحياة العادية أن تمضي إن كانت تخضع باستمرار "للشكِّ والمساءلة، بل حتى للخلط" ـ ودع عنك مسألة "الترجمة" المفهومة "للهُويَّات الاجتماعية الجديدة" أو التعبير عنها).

قد يودُّ المرء أن يُصرَّ على أن تقاليد المُهاجرين يجب عدم المُحافظة عليها في المدارس البريطانية ـ أو قد يودُّ التعبير تعبيراً أقوى فيقول إن المسلمين يجب ألّا يُسمَح لهم بأن تكون لهم مدارس دينية[22]، رغم أن الروم الكاثوليك واليهود لديهم مدارس كهذه ـ ولكن ذلك يختلف عن القول إنه لا يُسمَح باستمرار تقاليد المُهاجرين في بريطانيا بسبب التغيُّر الجذري الذي يتعرَّضون له (ويفترض أنه مرغوب فيه)[23]. وليست هذه المقابلة بين "التقاليد" من ناحية وبين "التغيُّر" و"العقل" من ناحية أخرى، سوى هوى من أهواء عصر التنوير.

---

(22) يشمل نظام التعليم في بريطانيا "قطاعا مدعوماً" (أي مدارس الدولة) وآخر "مُستقلّاً" (أي مدارس القطاع الخاص). ويجب على جميع مدارس القطاع الخاص أن تكون مُسجَّلة لدى الدولة وأن تخضع للتفتيش للنظر في صلاحية بناياتها وما تُقدِّمه من خدمات تعليمية قبل السماح لها بالعمل. وإذا ما حقّقت المدارس المُستقلَّة شروطاً مُعيَّنة، فإنها قد تحصل على دعم اختياريّ. أي إنها ستكون مدعومة ماليّاً إلى درجة عالية من الدولة مع احتفاظها بصفتها المُستقلَّة. وهناك في الوقت الحاضر عدد كبير من المدارس الدينية المدعومة دعماً اختيارياً: مدارس كاثوليكية (وهذه أكبر الفئات) ومدارس الكنيسة الإنغليزية، واليهودية، والمثودية. ولكن هذه الفئة لا تشمل أيّاً من المدارس الإسلاميَّة (انظر: كَزِنْس Coussins 1989). وقد قُوبلت محاولات المسلمين لحصول مدارسهم على صفة المدارس المدعومة دعماً اختيارياً بمقاومة شديدة (انظر: كوت Caute 1989).

(23) اجتمعت في شهر شباط/فبراير من سنة 1989 مجموعةٌ من الآسيويين المُستغربين [على غرار 'المُستشرقين'] في لندن تتكوَّن من أكاديميين وكُتّابٍ وصُحفيين ومُمثِّلين لإصدار بيان يدعمون فيه رشدي. وأُطلق على اللقاء عنوان "نحو ما هو أبعد من الأصولية والليبرالية" كتبه بابا ونشرته جريدة **نْيو سْتيتْسمَن أنْد سوسايَتي** في 3 آذار/مارس 1989. ولست أعلم ما هو السبب الذي جعلهم يشعرون بأنهم مدعوّون لأن يُعلِّقوا بوصفهم آسيويين (وليس بوصفهم مسلمين، فقد كان بينهم أُناس لا يدينون بالإسلام، ولا بوصفهم مهاجرين، فلم يكن من بينهم من هو من جزر الهند الغربية)، ولكنهم كانوا على قناعة بأنهم "بينما كانوا قادرين على الإيمان في يومٍ من الأيام بما تُسبغه عليهم استمرارية التقاليد من شعور بالراحة، فإنهم يشعرون اليوم بضرورة مواجهة مسؤوليات التحوّل الثقافي". ومن الواضح أنهم توقَّعوا من المُهاجرين المسلمين في بريطانيا أن ينتبهوا إلى ذلك، وأن يُعيدوا ترتيب حياتهم وفقاً للوضع الجديد.

إن مُطالبة المسلمين البريطانيين بأن يُحافظوا على تقاليدهم في مدارسهم، وأن يُسيِّسوا على نحو أشمل معتقداتهم ومُمارساتهم الدينية، ما هي إلّا نتيجة المُفارقة العائدة إلى المبدإ الليبرالي الذي ينادي به پاتن، والذي يدعو إلى "حرية اختيار المُعتَقَد [وهو ما يعادل حرِّية] اختيار الولاء السياسي". وهذه مُطالبة يبدو أنها تُهدِّد الفرضيّات التي تقوم عليها الهُوِيَّة البريطانية العلمانية. فليس ابتكار ثقافة شبابية مُعبِّرة (من الموسيقى والرقص وأزياءالشوارع، إلخ) على النحو الذي يبدو أن غلروي يُفكِّر فيه، ولا ابتكار أشكال ثقافية مُهجَّنة على النحو الذي يبدو أن بابا يُفكِّر فيه من الأمور التي تُقلق المدافعين عن الوضع القائم؛ فالرأسمالية التي تخدم التوجُّهات الاستهلاكية في المدن قادرة على العكس من ذلك تمام القُدرة على استيعاب هذه التطوُّرات، وذلك عن طريق الاحتفاء الليبرالي بما دعاه پاتن بـ "التراث الغنيّ المُتنوّع الذي أضاف غنىً لما في بريطانيا من ثقافة وتقاليد غنية". وقد لا يكون ثَمّة من سببٍ أخلاقي أو سياسي قاهر يدعو لعدم استيعاب هذه التطوُّرات. أما النقطة التي أودّ التأكيد عليها، فهي أن الزعم بأن هذه التطوُّرات ذات طاقة ثورية زعم لا يقبله العقل.

أنا لا أعترض على التعدُّدية الثقافية أو التوفيقية اعتراضاً مُجرَّداً، بل حاولتُ أن أُظهر كيف أن الطُّرُق الفعلية التي مورستا بها في بريطانيا المُعاصرة، عملت على تقوية القوة المركزية للدولة وعلى تحويل الهُويّات الأخلاقية إلى أمور ذات صِبغة جمالية، ولذا فإنهما لم يُشكِّلا تهديداً مُمكناً للهُوِيَّة البريطانية. غير أن تسييس المُهاجرين المسلمين لتراثهم الديني مسألة مُختلفة: فهذا التطوُّر يُؤدّي إلى التساؤل عن حتمية الدولة القومية المُطلقة ـ عن مُطالبتها بالولاء الخالص لها، وعن ميلها لدمج المشروعات الثقافية تحت مشروع شامل؛ فمن الحقائق المُبتذلة للحياة المُعاصرة أن القوى الاقتصادية وشبكات الاتصال والتدخّلات العسكرية والنكبات البيئية تتعدَّى حدود الدولة القومية، ولكن السلطات فيها تبقى في شكٍّ عميق من كُلّ الحركات والولاءات والعلاقات الدولية التي لا تقدر على تنظيمها. وهذا السياق، هو السياق الذي يبرز فيه خطاب الولاءات الثقافية الأساسية على نحو خاص.

لقد ساعدت قضية رُشدي على انتشار خطاب خاص بالهُوِيَّة البريطانية، فقد تجدَّدت الدعوات الخاصة بالدَّمج. وفي خِضَمِّ التغنّي العام بالحاجة لتعليم القادمين من جنوب آسيا كيفيَّة التحوُّل إلى بريطانيين صالحين، وصف الصحفيون

والكتاب المُتحمّسون[24] مناداة روي هاترسلي في ذروة قضية رُشدي بمبدأ التعدُّدية الثقافية[25]، بأنها محاولة جبانة لتهدئة قوى خطرة.

ما سبب هذا التصميم على حشر مهاجري جنوب آسيا في قالب المبادئ الداعية إلى الدمج؟ إن الفرضية الكامنة وراءه هي أن وجود مُهاجرين غير مُندمجين يشكِّل خطراً على التماسك الاجتماعي[26]. ولكن ما نوع التهديد الذي يخشى منه في هذا السياق، ولماذا يُؤدّي ذلك للُّجوءِ إلى "مجموعة القِيَم

---

(24) هذا ما قاله روي هاترسلي (1989): المبدأ واضح تمام الوضوح، وهو أن حقوق سلمان رشدي المُؤلِّف حقوق مُطلقة يجب ألّا يُحرم منها. والمجتمع الحرّ لا يمنع الكُتب. ولا هو يسمح للكُتّاب والناشرين بالتعرُّض للابتزاز والتهديد. ولا يُمكن احتمال التهديدات بالقتل سواءٌ أكانت جادَّة أم جاءت نتيجة لحمّى فورة الغضب... وعلى كُلّ جماعة من جماعات مجتمعنا أن تُطيع القانون. ولكن الدفاع عن هذا المبدأ لا يعني أن على "تلك الجماعة" أن تتصرَّف "مثلنا". فمبدأ الدمج مبدأ فيه اعتداد بالذات واستخفاف بالآخرين...ويجب أن يُسمَح للمسلمين في المجتمع الحرّ بأن يفعلوا ما يُحبّون أن يفعلوه ما دام الخيار الذي يختارونه لا يُؤذي المجتمع بكامله".

(25) هذا ما كتبه الصحفي الليبرالي إدوَرد پيرس (1989) على سبيل المثال: "اتخذت زمرة هاترسلي من حزب العُمّال موقفاً مُتشدِّداً قمعيّاً، ولكنه في الوقت نفسه مُتهادن مع مجموعة من الشيوخ المسلمين الذين لم يخرجوا بعد من القرن الخامس عشر...ومشكلة السيد هاترسلي وبعض حلفائه هو أنهم يُمثِّلون أجزاء من بيرمنغم وبرادفُرد ولستر حيث يُمكن للأئمة أن يتسبَّبوا بالمشاكل في أوقات الانتخابات. لكن السياسة ذات المستوى المُتدنّي تبقى سياسة مُتدنّية المستوى، وهي تُثير الاحتقار رغم أنها مفهومة. لكن الأمور في حالة السيد هاترسلي تصل إلى أبعد من ذلك. فما يكمن خلف النفاق الديني هو عبادة القوَّة. فهو في جانب منه مُتذلِّل خانع، وفي جانبه الآخر مُتسلِّط لا يرعوي، ويسعى لإرضاء الأئمة ولاحترام قوَّتهم...ويقول السيد هاترسلي الذي يُتقن الخنوع إن احترام الأئمة يجب أن يصل إلى حدِّ منع النشر". وهذه اللغة السليطة لم نعتدها من جريدة ليبرالية "جادَّة" تتحدَّث عن سياسيٍّ من حزب العُمّال يُوضع عادةً على يمين الوسط. ولم يستدعِ إينُك پاول نفسُه مثل هذا الانفجار العاطفي من المصدر ذاته عندما ألقى خطبه التي يملأهَا التعصُّب العرقي. ولا يسع المرء إلّا أن يتساءل عن سبب هذا الإفراط في التعبير من جانب أصحاب الأغلبية الذين يعرفون أنهم يُمثِّلون الأغلبية.

(26) ولذا خُصِّصَت حلقةُ البحث الأخيرة في السلسلة التي نظَّمتها الهيئة الخاصَّة بالمساواة العرقية في لندن في أعقاب قضية رشدي لـ "شكل المجتمع الذي تحتاج بريطانيا لأن تتحوَّل إليه إن كان لها أن توفِّق بين مُتطلّبات التماسك الاجتماعي والتكامل القومي مع الاحترام اللازم لتنوّع الثقافات واستقلالها الذاتي" (پارك 1990).

المُشتركة"؟[27] لقد قلتُ في مستهلِّ هذا الفصل إن هذا التهديد ليس هو التهديد الذي يظهر لنا عندما تنشب أعمالُ شغبٍ وأشكالٌ أخرى من العنف الجماعي. فهذه الأعمال يُمكن التعامل معها باستراتجيات شُرَطِيَّة جديدة قادرة على توقُّع الأضرار المادّية واحتوائها وحصرها إلى الحدّ الأدنى. وسواءٌ أجاء العنف بتشجيعٍ من "قوَّة أجنبية" أم لا، فإن الإمكانيات المُتاحة للدولة البريطانية قادرة على مجابهة التهديد ـ كما أثبتت الإجراءات الليبرالية المدروسة للتفجيرات المُتكرِّرة في لندن التي قام بها الآيرلنديّون. وأنا أرى أن المخاوف التي أثارتها قضية رُشدي (واللغة غير المُنضبطة التي صدرت عن أُناس يتحلَّون عادةً بالانضباط) سببها الخشية من تهديد المرجعية، وليس تهديد القوَّة. لقد جاء الخوف، بتعبير أدقّ، من حقيقةٍ مفادُها أن أولئك الذين لا يقبلون القِيَم الليبرالية العلمانية للطبقات الحاكمة قادرون مع ذلك على استعمال لغة الليبراليين التي تتحدَّث بالحُجَّة العقلانية عن الحقوق المُتساوية ضد النُّخبة البريطانية العلمانية، وعلى الاستناد إلى القانون الليبرالي لتأسيس تقاليدهم الدينية التي يُؤمنون بها إيماناً راسخاً. والأمر الأساسي للحكومة في هذا السياق، ليس التجانس في مُقابل الاختلاف بحدٍّ ذاتهما بل قدرتها على تعريف مُكوِّناتهما. والمُخيف في قضية رُشدي للنُّخبة البريطانية الليبرالية، وجود نشاط سياسي تُمارسه فئة صغيرة من المُجتمع تسعى إلى الحصول على مرجعية لاختلافها في تقاليدها الدينية التي يبدو أنها تُحدثُ خللاً مكانياً وزمانياً في الوحدة الأيديولوجية للدولة القومية[28].

(27) هذا ما قاله كاتب ليبرالي ساوره القلق: "لا يُمكن لسلسلة عشوائية مُبلقَنة من المنظورات الدينية التي يُرى المجتمع وتنوُّعه الثقافي من خلالها أن تُؤدّي إلى مجموعة من القِيَم المشتركة يُمكن أن تُوحِّد المجتمع" (لنج Lynch 1990: 33). وهنا قد نذكر أن دوركهايم كان قد قال إن الوعي الجماعي المشترك، هو المبدأ الذي يقوم عليه تماسك المجتمعات البدائية خلافاً لِما يحصل في المجتمعات الحديثة.

(28) ليس المسلمون في بريطانيا مُتجانسين من حيث الطبقة أو اللغة أو الطائفة ـ وليس لديهم هيئة واحدة تُمثِّلهم على غِرار مجلس الحُماة اليهودي. فإلى جانب الاختلافات المذهبية فيما يتعلَّق بالمكانة المرجعية التي تُنسب للأئمة السُنّة (الذين يُمثِّلون الغالبية العظمى من مسلمي بريطانيا) والشيعة (وليس كلهم من طائفة الإثني عشرية السائدة في إيران)، فإن المرجعية الفعلية للزعماء الدينيين بين مسلمي بريطانيا تختلف اختلافاً كبيراً. ولكن لا شيء من ذلك يُؤثِّر على أفكاري الأساسية التي أسوقها هنا عن مواقف الليبراليين الفكرية ومخاوفهم.

(لقد جاء وقتٌ ليس بالبعيد ثارت فيه مخاوفُ من أن اليهود أيضاً يُخفون ولاءً مُزدوجاً). وهي تفعل ذلك بخطاب باركته النُّخبة الليبرالية وعبر مُؤسسات أنشأتها تلك النُّخبة.

الفصل الثامن

الإثنوغرافيا والأدب والسياسة:
قراءات واستخدامات لرواية الآيات الشيطانيَّة لسلمان رُشدي

من المُتَّفق عليه في علم الأنثروبولوجيا أن هذا العلم نشأ بصفته جُزءاً من مشروع عصر التنوير لكتابة ما يُوصف عادةً بأنه تاريخ شامل، ولكن لا يتَّفق الأنثروبولوجيّون كلُّهم على أن ذلك الوصف يفترض وجود منظور غربي يُنظر من خلاله إلى الشعوب غير الأوروبية. ويستمدُّ هذا الخلاف قوَّته فيما أرى من تصوُّر للمشروع يرى أنه في جوهره تمثيلي representational. غير أن مشروع "عصر التنوير" لا يقتصر على المشاهدة والتسجيل، بل يقوم على التسجيل وإعادة التشكيل، ولذا فإن خطابات هذا العلم سَعَتْ إلى فرض تجانس على العالم طبعته بصورتها هي.

غير أن الدراسات الإثنوغرافية والأشكال الأولى منها كثيراً ما عارضت هذا التيار القوي، وأنتجت فهماً قيّماً لأجزاء مُعيَّنة من العالم (ولكن من دون إحداث آثار اجتماعية كبرى). ونحن نعلم أن أنماطاً من التمثيل الإثنوغرافي نشأت بوصفها جزءاً لا يتجزَّأ من التوسُّع الأوروبي الإمبريالي (لا سيَّما توسُّع إنغلترة)، وذلك في سعي إلى فهم الشعوب التي سيطرت عليها وإدارة شؤونها. ويبدو لي أن نتائج هذه الحقيقة لم تُدرس على نحوٍ كافٍ في مُناقشاتنا التي تدور في هذه الأيام عن الإثنوغرافيا. ولست أعني بهذا أن من المُمكن اختزال علم الإثنوغرافيا بحيث نجعله مُساوياً لسياسة الهيمنة الإمبريالية، وبحيث نقول إن علم الأنثروبولوجيا ساهم في السيادة السياسية لأوروبا على غيرها، ولذا فإنه علمٌ

تلوَّث من الناحية الأخلاقية على نحوٍ لا يُغتفر. بل أعني أنه علم دخل بأشكالٍ متعدِّدة في المشاريع الإمبريالية (إلى جانب بقائه خارج تلك المشاريع)، ولكننا لا نفهم ما هي تلك المشاريع فهما كاملاً، وكيف تطوّرت بحيث غدت على ما هي عليه.

على أنَّ من الضروري أن أُضيف بعد ما قلته أعلاه، أن القوَّة الإمبريالية أفصحت عن نفسها عبر أنواعٍ مُتعدِّدة من الكتابة، ليست الكتابة الروائية أقلَّها شأناً. وسأتناول في هذا الفصل عملاً من هذه الأعمال هو رواية سلمان رُشدي **الآيات الشيطانية** لعدد من الأسباب. أوّلاً: لأنها تمثيل نصِّيٌّ لأمور يدرسها الأنثروبولوجيّون (الدين، الهجرة، الجنس gender، والهُوِيَّة الثقافية)، وأودُّ أن أُدخِل إلى الموضوع وجهة نظر أنثروبولوجية نقدية لِما لها من صلة بهذا التمثيل. ثانياً: لأن الرواية بحدِّ ذاتها فعلٌ سياسي له آثار سياسية تفوق الآثار التي أحدثها أي وصف إثنوغرافي سابق، وهي آثار يتوجَّب على جميع علماء الأنثروبولوجيا أن يأخذوها في الحسبان. ثالثاً: لأنها رواية نتجت عن المواجهة بين الحداثة الغربية ـ حيث يقع علم الأنثروبولوجيا ـ وبين الآخر غير الغربي، الذي يسعى الأنثروبولوجيون عادة إلى فهمه، وترجمته، وتمثيله، ولكنه في هذه الحالة يقع أيضا في الغرب.

جنحنا في غمرة انشغالنا مُؤَخَّراً بكتابة الأبحاث الإثنوغرافية إلى إعطاء هذه الكتابات عناية أقلَّ مما يجب بقراءتها واستخدامها، وبالدوافع التي تدفعنا لقراءة ما نقرأ، وبالمُغريات التي نتعرَّض لها بسبب ما نجده في النص وفي سياقه. فنحن نستعيد جوانب من ذواتنا لا محالة عندما نقرأ نصوصاً إبداعية، رغم أن ذلك ليس من قبيل المَيْل أو التحيُّز العشوائيَّيْن. فنحن كُلُّنا ذواتٌ مُشَكَّلة واقعة في شبكة من علاقات القوَّة، ونحن نُعيد إنتاج هذه العلاقات عندما نستعيد ذواتنا. فإن لم نفعل ذلك، فإننا سنُغامر بمواجهة القوى التي تُعطينا الإحساس بمن نحن، وسنُواجه المهمة الخطرة القاضية بإعادة تشكيل ذواتنا وفق مسارات غير مألوفة لنا. ولذا، فإن من الأسهل علينا أن نستخدم قراءاتنا لتأكيد تلك القوى.

أريد أن أُميِّز في الصفحات الآتية بين عدد من القراءات لهذا الكتاب، وأن أربطها ربطاً مُوجزاً بحقلٍ سياسي مُعقَّد في أوروبا المُعاصرة. وهذه بطبيعة الحال هي استراتيجيَّتي لقراءته لأنني مُقتنع بأن هذا النصَّ ناتجٌ عن مُواجهة سياسية

ثقافية محدَّدة، وأنه بمثابة المرآة التي تعكس هذه المُواجهة ـ وأنه يُقرأ ويُستعمل على هذا النحو في بريطانيا ما بعد الاستعمار. وسأحاول بعد ذلك أن أضع تصوُّراً لنيات المؤلِّف وأن أضع هذه النيات ضمن الحقل السياسي، وأن أُتْبِع ذلك بقراءة سياسية لبعض أجزاء الرواية. وسيتضمَّن ذلك النظرَ في ذلك النوع من الكتابة الحديثة المُسمّى "أدباً"، وكيفيَّة عمله داخل نصِّ الرواية وخارجه.

لا أدَّعي أنني توصَّلت إلى المعنى الكامل لرواية **الآيات الشيطانية** (مهما كان هذا المعنى)، كما لا أدَّعي أنني أحطتُ بكُلِّ التداعيات العالمية لقضيَّة رُشدي. كلُّ ما أهدف إليه هو الدخول في الجدل السياسي الذي أحاط بنشر الكتاب، وذلك بإثارة بعض الأسئلة الخاصة بالتراث الغامض لليبراليَّة من حيث أثره على المهاجرين غير الغربيين في الدولة الأوروبية الحديثة، وفي بريطانيا على نحو خاصّ.

الخلفيَّة السياسية

أشار عضو البرلمان البريطاني البارز إينُك پاول Enock Powell في كانون الأوَّل/ديسمبر من عام 1989 إلى خطبة "أنهار الدماء" سيِّئة الذِّكْر التي ألقاها في سنة 1968، وهي الخطبة التي حذَّر فيها من وجود المُهاجرين غير الأوروبيّين في بريطانيا. وقال: "أنا أتحدَّث عن عُنفٍ بلغ من شدَّته أن أفضل وصف له هو أنه حرب أهليَّة. ولستُ أرى أن ثَمَّة نتيجة غير هذه" (عن روبرتْس 1989). وكان پاول قد اقترح قبل عشرين سنة سياسة من شقَّيْن: وقف أيِّ هجرات جديدة لغير البيض، وإعادة المُهاجرين الموجودين في بريطانيا بمساعدة الحكومة. وقد قبل الحزبان الرئيسان الشقَّ الأوَّل من هذا الاقتراح رسميّاً، أما الشقُّ الثاني فلم ينل القبول. ويرى پاول ومن يُوافقونه في تفكيره أن الوضع لا يُمكن حلُّه سلميّاً لأن الغرباء أكثر من اللازم، وترسَّخت جذورهم أعمق من اللازم، وزادت أعداد المولودين منهم في بريطانيا عن الحدّ المقبول.

وكان وزير الداخلية البلجيكي السابق جوزف ميشيل قد قال قبل سنة من نشر **الآيات الشيطانية** إننا في أوروبا "نخاطر بأن نصبح كالرومان وقد غزتهم الشعوب البربرية من عرب ومراكشيين ويوغوسلاف وأتراك، تلك الشعوب البعيدة عنّا وليس ثَمَّة من شيء مُشترك بيننا وبينهم" (عن پالمر 1988). وليست هذه

المشاعر نادرة، ولا تنحصر بالأحزاب اليمينية في أوروبا الغربية. فهناك عداء عامٌّ نحو المُهاجرين من أصول آسيوية أو أفريقية، ويجري التعبير عن هذه المشاعر بأشكالٍ مُختلفةٍ تتباين من القتل العنصري (انظر: غوردن 1989) إلى التشريعات التي تتحيّز ضدَّهم (مور ووالَس 1976؛ دَمِتْ Dummett 1978). ولكن حدث في السنوات الأخيرة من التطوُّرات ما جعل هذا العداء يزداد حدَّة نحو المسلمين بخاصَّة (انظر: غرهولم ولِتْمَن 1988؛ كيبِل 1988).

تنتمي الغالبية العظمى من المهاجرين غير الأوروبيين في القارَّة الأوروبية، بادئ ذي بدء، إلى المسلمين، وهم عُمّالٌ من أصول ريفية استوردوا لسدِّ حاجات التوسُّع الصناعي الذي أعقب الحرب العالمية. وهم يُشكِّلون في بريطانيا غالبية الذين قَدِموا من شبه القارَّة الهندية ـ وهؤلاء هم الذين يُعتبرون غُرباء أكثر من غيرهم من بين المهاجرين. وليست أعدادُهم السببَ الوحيدَ لبروزهم في أوروبا، بل تساهم الظروف السياسية في الداخل والخارج في ذلك.

وممّا ساعد على تأجيج العداء الأوروبي القديم، ظهور حركات إسلامية راديكالية في الشرق الأوسط تُعلن أن الغرب عدوٌّ لها ـ لا سيَّما في جمهورية إيران الإسلامية. غير أن الظروف الداخلية في رأيي تستدعي اهتماماً أكبر. فالمُهاجرون المسلمون أخذوا يُنظِّمون أنفسهم أكثر فأكثر في مُؤسسات تجعل المسجد نواة لها، وتُؤكِّد، لا على أنها ضحية، بل على أنها وريثة حضارة لا تقلُّ عن حضارة الغرب، وتعيش الآن في الغرب على نحو دائم. وهذه الجماعات لا تُطالب بأن يشملها المُجتمع السياسي الأوسع، بل تطالب الدولة بأمور تفصيلية لتتمكن من أن تنعم بحياتها على نحو مُختلف من الناحية الثقافية. وهي تريد أن تدفن موتاها على طريقتها، وأن تُخصَّص لها أوقات وأماكن لأداء فروضها، ولذبح الذبائح حسب شريعتها، وتعليم أطفالها في مدارسها الخاصَّة بها ـ أو على الأقل وفق شروط مُعيَّنة (انظر پولتر 1990). ومع أن الجماعات الإسلامية في أوروبا الغربية بعيدة عن أن تُشكِّل وحدة واحدة (بسبب اختلاف اللغات والطوائف والأصول)، فإن طلباتها تستثير استجابات مُوحَّدة على نحو مُتزايد. وما يُثير حفيظة الأغلبية الأوروبية هو توقُّع المهاجرين أن تُجري الدولة تغييرات مؤسسية تتلاءم مع خصوصيَّتهم الدينية.

والشعور الأوروبي بأن هذه المطالب تُشكِّل سلوكاً شاذاً يعود لسببين: أوّلُهما: البنية الأيديولوجية للدولة القومية الأوروبية الحديثة، وثانيهما: الموقع المُختلف للمواجهة مع الآخر.

تتكوَّن الدولة القومية الحديثة من مجموعة من المُواطنين الذين يتمتَّع كُلٌّ منهم بالشخصية القانونية ذاتها، وهم أعضاء مُتساوون ويحقّ لهم تمثيل الكيان السياسي الذي ينتمون إليه على قدم المساواة. أما الجماعات الدينية، فتنتمي بالتحديد إلى المُجتمع المدني وليس السياسي ـ أي للمجال الشخصي حيث يسمح بالاختلاف. أما في بريطانيا، فهناك استثناء خاص بكنيسة إنغلترة التي تحظى منذ القرن السابع عشر بمكانة مُؤسّسية وأيديولوجية مركزية داخل الدولة. وتنتمي الفكرة (الشائعة في بريطانيا بكُلِّ تأكيد) القائلة إن سكّان الدولة القومية الحديثة يجب أن يلتزموا بمجموعة من "القِيَم الأساسية"، وبثقافة أساسية يجب أن يُؤمن بها الجميع إن كان للمُجتمع أن يُحافظ على تماسكه، إلى خطابٍ يخصُّ حدود المُجتمع السياسي. ومن الأسهل بثُّ هذه الفكرة في خطابات تُقصي اختلافات مُعيَّنة من بثِّها في خطابات تُحدِّد القِيَم الأساسية في الثقافة البريطانية. فالقِيَم الأساسية لدى المُهاجرين غير البيض ليست جُزءاً من الثقافة البريطانية (أو هكذا يقول خطاب الهيمنة). ولذا، فإن من يريد العيش على نحو دائم في بريطانيا أن يندمج في تلك الثقافة بصفة أقليّات سياسية.

ولكن لم يتعيَّن على الأقلّيات أن تُجري هذا النوع من التكيُّف دائماً. ولم يحتج الأوروبيّون الذين ذهبوا إلى آسيا وأفريقيا والأميركيتَيْن للاستيطان وإدارة شؤون البلاد والتبشير لأن يلتزموا بالقِيَم الأساسية للأغلبيات التي سكنوا بين ظهرانيها. بل سعوا ـ على العكس من ذلك ـ إلى أن يُغيِّروا قِيَم تلك الأغلبيات ونجحوا في ذلك نجاحاً كبيراً. أما أن يجرؤ مهاجرون من تلك البلاد على التصرُّف كما لو أن لهم حقوقاً لم تُعطِهم السلطة إيّاها ـ فتلك قصَّة أخرى. وما يحتاج إلى تفسير وإصلاح في هذه القصَّة هو التطاول، وليس المواقف التي يتَّخذها البريطانيّون.

أرجو ألّا يُفهم من كلامي أنني أقول إن ثَمّة خطّاً فاصلاً في بريطانيا هذه الأيام، يفصل بين المسلمين وغير المسلمين فصلاً بسيطاً. ولا شكَّ في أن ثَمّة من بين الجانبين من يحرصون على إيجاد خطٍّ فاصل كهذا، رغم أن هذا الخط

لا يجري تصوُّره على النحو نفسه من الجانبين. لكن من الواضح أن بُعْداً سياسياً جديداً أخذ يظهر في أوروبا منذ عِدَّة سنوات يستاء منه الأوروبيّون. ولذلك، فليس ثَمَّة من شيء يُنشر هنا عن مُعتقدات المسلمين وعاداتهم يُمكن أن يكون بلا دلالات سياسية، ولا حتى في عمل روائي. فالأعمال الفنّيَّة، كما أصرَّ سلمان رُشدي في سنة 1984 في مقالة نقدية تناول فيها بعض المُسلسلات التلفزيونية الإنغليزية الحديثة عن الهند، "حتى تلك التي يقتصر هدفها على التسلية، لا تظهر من فراغ اجتماعي وسياسي؛ والطريقة التي تعمل هذه الأعمال عملها بها في مُجتمع من المُجتمعات لا يُمكن فصلها عن السياسة أو التاريخ. فلكُلِّ نصٍّ سِياقٌ. "ما أريد قوله هو أن الأدب والسياسة يتداخلان كما تتداخل الرياضة بالسياسة، وهما يتداخلان تداخلاً لا فِكاك منه، **ولهذا التداخل عواقبه**" (130 و137؛ التأكيد من عندي).

أنا لا أتَّفق مع رُشدي في أن الأدب كُلَّه سياسيٌّ في جوهره، بل أرى أن أيَّ قطعة أدبية يُمكن أن تُسَيَّس. ولكن لا شكَّ في أن **الآيات الشيطانية** كتاب سياسي. وهو سياسي لا لأنه يدَّعي التحدُّث في أمور سياسية فقط، ولكن لأنه يتدخَّل أيضاً في المُواجهات السياسية القائمة أصلاً، ولذا فإنه لا بُدَّ من الصراع حوله في بُقعة سياسية تتشكَّل من عناصر تفتقر إلى التوازن.

بعض القراءات البريطانية لروايةٍ من روايات ما بعد الاستعمار

ليس سلمان رُشدي مُؤلِّفَ **الآيات الشيطانية** فقط، بل مُؤِّلف القراءة المُعْتَمَدة التي تطوَّع بكتابتها أيضاً. فقد كتب في رسالة مفتوحة إلى رئيس وزراء الهند نشرها بُعيد منع كتابه في ذلك البلد ما يلي:

> يتناول الجزء الذي يُهمُّنا من الكتاب (ولنتذكَّر أنه ليس عن الإسلام، بل هو عن الهجرة، والتحوُّل، والذوات المُنقسمة، والحب، والموت، ولندن، وبومبَي) يتناول نبيّاً ـ لا تُسمّيه الرواية محمَّداً ـ يعيش في مدينةٍ مُغرقةٍ في الخيال مبنيَّةٍ من الرمال (تذوب عندما تسقط عليها المياه). ويُحيط به أتباعٌ من خلق الخيال يُصادف أن أحدهم يحمل اسمي. وهذا الجزء برُمَّته يحدث في الحُلم، وهو حُلم من صُنع الخيال يحلم به شخصٌ من صنع الخيال، هو نجمٌ سينمائيٌّ هنديٌّ أخذ يفقد السيطرة على عقله. **هل هناك ما هو أبعد من ذلك عن التاريخ؟** (رُشدي 1988ب: التأكيد من عندي).

لا يخلو هذا التعليق من المصاعب، ولكنه صريح في ما يقول: التاريخ (أو علم الإثنوغرافيا) يُنتج نوعاً من الكتابة تختلف مكانته البلاغيَّة عن تلك التي تُنتجها بلاغة الرواية. ثمَّ زوَّدنا رُشدي بقراءة أخرى بعد ستَّة أشهر:

> استولت هذه الأيام قبيلة قويَّة من المشايخ على الإسلام. وهم بمثابة شرطة الفكر المُعاصرين. فقد حوّلوا محمَّداً إلى كائن كامل، وجعلوا حياته حياة مُثلى، وصوّروا الوحي الذي جاء به على أنه حادثة واضحة تمام الوضوح خلافاً لِما كانت عليه[1]. وقد شُيِّدت محرَّمات بالغة القوَّة. فمن غير المسموح به الحديث عن محمَّد كما لو أنه بشر له فضائله ونقاط ضعفه. **ومن غير المسموح به الحديث عن نمو الإسلام بصفته ظاهرة تاريخية، بصفته أيديولوجية ولدت في ظروف زمانها**. هذه محرَّمات انتهكتها **الآيات الشيطانية**. . . . وانتهاك هذه المحرَّمات هو الذي يجري من أجله تجريم الرواية ومهاجمتها وحرقها (رُشدي 1989أ؛ التأكيد من عندي).

لماذا جاء رُشدي بهاتين القراءتين المتناقضتين؟ فلْنَسألْ (بدلاً من محاولة وضع القراءة الصحيحة): "ما الدافع وراء هذا التغيُّر؟" ولْنَبحثْ عن الجواب لا في فرضيات نُقيمها عن ذهن الكاتب، بل في صياغة النصوص في سياقات مُتغيِّرة. فالقطعة الأخيرة تنتهي على النحو الآتي:

> تبحث الشخصيّات في داخل روايتي لأن تكون إنسانية على نحو كامل بأن تُواجه الحقائق الكبرى، حقائق الحب والموت وحياة الروح (بوجود اللّه أو بدونه). أما خارجها، فإن القوى المُناهضة للإنسانية تسير قُدُماً. وتقول إحدى

---

(1) هل نظلم رشدي إذا وصفنا إشارته هذه إلى "إسلام" واحد لا تنوُّع فيه تديره "قبيلة قويَّة" بأنها محاولة انتهازية لكسب دعم الغرب له؟ كان رشدي نفسه سيصف هذا الموقف على هذا النحو قبل نشر **الآيات الشيطانية**: "من الضروري أن نُكرِّر باستمرار أن الإسلام لا يُمكن وصفه بالقسوة وكأنه كيان واحد لا تنوُّع فيه، ولا يُمكننا كذلك الحديث عنه وكأنه "إمبراطورية شر" مثلما لا يُمكننا قول ذلك عن المسيحيَّة أو الرأسمالية أو الشيوعية" (1988أ). والإيحاء بأن هناك مجموعة من المُعتقدات المُوحَّدة حتى بين النُّظُم والحركات التي تُسمّى أصولية في العالم الإسلامي في هذه الأيام خطأ يدلُّ على عدم المسؤولية. والإيحاء بأن الإيمان بتفرُّد محمد وبأن القرآن مُنزَل من عند اللّه، نِتاجُ حركة انقلابية قام بها شيوخ هذه الأيام هو من قبيل الهراء. فهذان المبدآن أساسيّان في المعتقد الإسلامي الشائع بين الناس ولدى الفقهاء على حدٍّ سواء.

> شخصيّات الرواية إن خطوط المُواجهة قد رسمت في الهند في هذه الأيام: "العلماني ضد الديني، النور ضدَّ الظلام. وعليك أن تختار الجانب الذي ستكون عليه. وما دامت المعركة قد انتقلت إلى بريطانيا فإنني أرجو ألا نخسرها بعدم خوضها. **لقد حان الوقت لكي نختار**". (التأكيد من عندي).

نُلاحظ هنا أن الدافع وراء تغيُّر الموقف، هو الشعور بالأزمة السياسية التي تجري مُواجهتها: بالحرب الرؤيوية بين الخير والشر التي انتشرت بين البريطانيّين لأن **الآيات الشيطانية** تجرَّأت على انتهاك حُرمات أقامتها القوى المُناهضة للإنسانية[2]. ومن هنا، فإن قراءة رُشدي الثانية تصرُّ على أن رسالة الرواية المركزية ليست الشكّ، بل اليقين؛ ليست المُناقشة، بل الحرب. صحيح أنني أستشهد هنا بأفكار رُشدي عن روايته، لا بالرواية نفسها. وسأُناقش أجزاء من الكتاب بشيء من التفصيل فيما بعد، ولكنني أُودّ التأكيد على أن ما قاله رُشدي عن كتابه ليس أقلَّ صلة بالموضوع مما قاله عنها نقّادٌ آخرون رغم أنني لا أُسلِّم لأيٍّ منهم من دون مُناقشة. فعندما يقول بابا (1989ب) على سبيل المثال "إن الكتاب كُتِبَ بعقلية تُثير الأسئلة، تتشكَّك، وتُعبِّر عن حيرتها وعن المُعضلة التي يجد المهاجر فيها نفسه أو تجد الأقلية فيها نفسها"، فهو إنما يُقدِّم حُكماً (يُشاركه فيه نقّادٌ آخرون) هو بحدِّ ذاته صدىً لِما قاله رُشدي. ولكن ما يثير الاهتمام في هذا الزعم، هو أن طريقة تمثيل التشكُّك والحيرة، إلخ، في النصّ نفسه تُعزى في النهاية إلى نيات الكاتب التي أنتجت الكتاب (أي إلى "العقلية" التي كُتِبَ بها الكتاب).

إن هذه الأقوال (أو الكتابات) وأمثالها عن السياق، ما هي كلها في الحقيقة سوى نصوص يأتي بها القُرّاء لتتداخل مع الرواية استجابة لها. فعندما يقتبس ناقد من

---

(2) ليس اتّساق المواقف من صفات رشدي القويَّة. فقد قال في مقابلة أُجريت معه قبيل نشر الرواية: "تبدأ الغالبية العظمى من مشاكلنا، عندما يحاول الناس تعريف العالم بتبسيطه إلى تعارضٍ صارخ بين الخير والشرّ" (نُشرت المقابلة أصلاً في عدد فصلي الخريف والشتاء من **قائمة مختارات ووتَرسْتُون** لسنة 1988، وأُعيد نشر صيغة أقصر منها في رشدي 1989ب). ولكن ربما كان التناقض حقّاً من حقوق الكاتب الذي "يُثير الاهتمام". [Waterstone، وليس Waterston كما ورد خطأً في النصّ، اسم لشركةٍ كبرى لها فروع كثيرة في بريطانيا وأوروبا لبيع الكتب. المترجم].

النُّقّاد شيئاً من الرواية لطرح الأفكار عن العالم السياسي الواسع (وعندما يقتبس رُشدي نفسه منها لإيضاح موقفه بوصفه مُؤلِّفاً علماني النزعة) فإن شِحنة كهربائية تنشأ ما بين النص والسياق لا يُمكن توجيهها باتِّجاه واحد. ولذلك، فإن مقصد الكاتب لا يُمكن تسييجه بحُجَّة أنه لا علاقة له بالرواية كما يدَّعي كثير من النُّقّاد. ولهذا السبب، فإنني أقتبس من كتابات رُشدي عن كتابه المرَّة تلو المرَّة لا لأنني أعتبره أفضل مرجع عن كتابه، بل لأن تعليقات رُشدي، المُؤلِّف المُتورِّط في معركة، تُشكِّل جزءاً بالغ الأهميَّة من السياق الذي يقع الكتاب ضمنه، ومن ثَمَّ تُشكِّل جُزءاً من معناه. غير أنني أودُّ في هذا الجُزء أن أُشير بإيجاز إلى آراء عددٍ من القُرّاء الذين ليسوا من كُتّاب الروايات (باستثناء الأوّل منهم).

فقد استجابت صديقة رُشدي فَيْ ولْدن، الكاتبة النسويّة الإنغليزية المعروفة، لقراءته الثانية بأن كتبت هجوماً شديداً على القرآن، النص المركزي المُقَدَّس في الإسلام، في نشرة بعنوان **الأبقار المُقدَّسة** سرعان ما اكتسبت شهرةً خاصَّةً بها. وهي تقرأ **الآيات الشيطانية** على أنها رواية تأتي بيقين جديد، بإحساسٍ مُتجدِّدٍ بما هو إلٰهيّ. وهي تشعر أن ما يدعو إليه كتاب رُشدي ليس الشكّ، بل الإصرار المتشدِّد على الحقيقة الليبرالية: علينا أن نرفض الدعوة للاختلافات الثقافية الأساسية في مُجتمعنا البريطاني. ثم تكتب بشيءٍ من الطرافة: "إن السياسة الداعية إلى وحدة الثقافة في الولايات المتَّحدة قد **نجحت**، ووحَّدت ما بين شعوبها الجديدة من كُلِّ الأعراق، من كُلِّ الأمم، من كُلِّ المُعتقدات، وجعلتهم كلّاً مُتكاملاً: فليفعلْ الطفل ما يُريد في بيته، أما في المدرسة فلا تُرفع التحية إلّا لعلَمٍ واحد، **ولا يُعبد سوى إلٰهٍ واحد**، ولا يُقسم بالولاء إلّا لشعبٍ واحد". (ولدن Fay Weldon 1989: 32؛ التأكيد من عندي). وهذه الإشارة إلى أميركا من صنع الخيال هي بطبيعة الحال بمثابة النقد الشديد لاختلاف المُهاجرين الذي يبدو أنه يُهدِّد الاستقرار المُفترض في الثقافة البريطانية "الأصيلة". والتأكيد على التعليم في المدارس على أنه ذو وظيفة سياسية ضرورية، لتحويل الاختلاف إلى وحدة يستند إلى مبدأ ليبرالي أساسي يقول إن للأفراد حقّاً لا يُمكن حرمانهم منه في الاختيار، ولكن لا بُدَّ أوّلاً من جعلهم أشخاصاً قادرين على اتخاذ القرارات الأخلاقية والسياسية الصائبة.

وتُعبِّر ولْدن بصراحة عن رأيها القائل إن الإسلام يجب أن يُستَبْعَد من هذا التشكيل الفردي والقومي، ولكن هذا لا ينطبق على المسيحيَّة لأن "الكتاب المُقَدَّس بكامله يُزوِّدنا على الأقل بمادَّة للفكر. أما القرآن فيَمْنَعُ التفكير. وهو ليس قصيدة يُمكن لمُجتمع من المُجتمعات أن يقوم على أساسها على نحو سليم" (6)[3]. وقد تكون فَيْ ولْدن، شأنها شأن كثير من البريطانيين الذين هبّوا لمؤازرة رُشدي، على علم بأن البلاغة المسيحيَّة يُمكن استخدامها لمُناصرة حملة علمانية[4]. ولكن لا شكَّ في أن استخدام الصُّوَر الكتابية المألوفة، التي تُعدّ من قَبيل الكتابة الأدبية، أمرٌ يستجيب له مُعظم قُرّائها. فقد كتبت تقول:

> كان سلمان رُشدي زميلاً لي في وكالةٍ للإعلان. ويبلغ من إنسانيته، وألمعيته، وذكائه، وانتمائه إلى العصر الحديث أنه لا يُمكن أن يضع قواعد لسلوك بني البشر[5]، ودَعْ عنك أن يصدر التهديدات إن لم يطيعوها. ولكن **الآيات الشيطانية** بوصفها قطعة من الكتابة الكاشفة تجعلني أحسُّ بما أحسُّ به عندما أقرأ أعمال القِدِّيس يوحنّا اللاهوتي(*) في آخر كتابنا المقدّس [كذا]، وهي الأعمال التي سمح ببقائها آباء كنيستنا بعد جدلٍ أجروه عن

(3) لهذا الرأي، بالمناسبة، تاريخ طويل في الغرب المسيحي. فقد كتب كارلايل مثلاً (1897: 64-65) ما يلي: "لا بدّ من القول إن قراءته من أشقِّ أنواع القراءة التي أخذتها على عاتقي في حياتي. إنه خليط مُتعبٌ، فجٌّ، سيِّئ الصياغة، مُملّ، كثير التكرار، كثير التعقيد، إنه ـ باختصار ـ غباء لا يُطاق! ولا يُمكن لشيء سوى الشعور بالواجب أن يجعل القارئ الأوروبي يقرأ القرآن بكامله. نقرأه كمن يقرأ سجلّات الدولة، ركام من الكلام الذي لا يُقرأ على أمل أن نحصل على ملامح شخص يُثير الإعجاب". وهنا نجد الفرضية الإمبريالية المألوفة التي تقول إن الأوروبي المُثقَّف لا حاجة به لأن يتعلَّم قراءة نصوص الثقافات غير الأوروبية.

(4) لم يكن قد مضى وقت طويل على إصدار البرلمان تشريعاً يجعل الصلوات الجماعية الإجبارية في المدارس "ذات طبيعة **مسيحية عامَّة**" (انظر: قانون الإصلاح التربوي لسنة 1988، الفقرتان 6 و 7؛ التأكيد من عندي). وعلى كُلٍّ من يعترض على التلقين المذهبي المسيحي أن يُقدِّم طلباً مُحدَّداً يطلب فيه إعفاء الطفل من ذلك النشاط (المصدر نفسه، الفقرة 9 [3]).

(5) ألا يقوم الطلب المهيب الذي يدعو كُلّ الطيبين الصادقين إلى أن يتقدَّموا للانضمام إلى الحملة ("العلماني ضد الديني، النور ضدَّ الظلام... لقد حان الوقت لكي نختار") على قواعد ضمنية للسلوك؟

(*) في الأصل St. John the Divine، ويُنسب إليه **سِفْر الرؤيا**.

صواب ذلك، والتي يُثير محتواها الشكوك في صحَّتها. القِدِّيس سلمان اللاهوتي. هل هذا كثير؟ ربَّما. ولكن إذا أسقطنا هذه الخميرة الجيِّدة في طحيننا المليء بالسّوس وفي مائنا المالح، وسمحنا لهذه الخميرة بأن تفعل فعلها، وأن ترغو وتطلق ما فيها من عناصر بحيث تُؤدّي ما فيها من أشياء مفيدة، فقد نستعيد صحَّتنا ويقوم بيننا إلٰهنا الجديد المُتمثِّل في الضمير الفردي. (42)

يتميَّز القِدِّيسون عن سواهم بأن اتِّصالهم باللّه مُباشر وبأن رُؤاهم يقينية. ولا شكَّ في أن القِدِّيس الذي أحالتنا إليه فَيْ ولْدن وضع صوراً لا تمّحي من الذاكرة رغم أن الزعم بأنه يشترك بصفة جوهرية مع شخص يوصف بأنه "إنسانيّ"، "عصريّ"، "ألمعيّ"، "ذكي" يُثير حيرة كُلِّ مُطَّلِعٍ على سفر الرؤيا ـ ذلك أن الموضوع الأهم في ذلك النثر الرؤيوي هو انتقام الربِّ المُخيف من أولئك الذين "لم ينطبع ختمُه على جباههم"(*). وهنا قد يتساءل المرء بقلق: من هم هؤلاء الذين لم ينطبع ختم الربِّ على جباههم في بريطانيا هذه الأيام؟

لربما كانوا أُناساً مثل زَهِيرة، وهي معلِّمة مسلمة شابَّة تركت تسلُّط أهلها في بْرادْفُرد لتشقَّ طريقها في الحياة. وهي لديها أسبابها لانتقاد جوانب من الحياة الإسلامية ـ وهي تتحدَّث حديثاً جارحاً عن القيود التي فُرضت مُؤخَّراً على النساء في أجزاءٍ كثيرة من العالم الإسلامي.

لا أريد لسلمان أن يموت. فذلك خطأ وعمل غير أخلاقي، وهو في كُلِّ الأحوال ليس ما تريده غالبية المسلمين هنا. ولستُ أرى أن الكتاب يجب منعه. ولكنني شعرت منذ البداية بأن الجميع تعاملوا مع الاحتجاج الإسلامي عليه كما لو أنه ضربٌ من الجنون. وحرِّيَّة التعبير هذه ـ لماذا نملك قوانين ضدَّ الكتابات الإباحية والقذف، وضد التجديف إذا ما تعلَّق الأمر بالمسيحيَّة فقط؟ أين العدل في ذلك؟ كيف يقولون إن هذا بلد مُتعدِّد الأعراق بينما يكون فيه قانونٌ للمسيحيين وقانونٌ للمسلمين؟ وما يؤلمني أكثر هو أن واحداً منّا، واحداً كنت معجبة به حقاً، واحداً وقف في برنامج تلفزيوني ليقول للبريطانيين البيض إنهم عنصريون، قد خذلنا إلى هذا الحدّ. (عن علي باي 1989).

ومما له دلالته في هذا السياق، أن زَهِيرة تستخدم الحُجج الليبرالية التي تلتمس

(*) انظر: **سِفْر الرؤيا** 7: 3.

الدَّعم من مبدأ العدالة والمُساواة أمام القانون ضدَّ ردود الفعل المُعادية من الأغلبية البريطانية ـ كتلك التي عبَّرت عنها نشرة فَيْ ولْدن. وشعورها بالظُّلم لا يتَّصل بأيِّ مطالبة بتوسيع القانون الخاص بالتجديف، بل يُشير إلى قلقٍ قديم لم يجد حلّاً حول نقاط الضعف التي تُعاني منها الأقلِّيّات في الدولة الحديثة. فإن اقتصرت حرِّيَّة النقد العلني على القوانين التي تحمي مشاعر الأغنياء والمشهورين والأغلبية، فماذا يحصل للبقية، لأولئك الذي يُعامَلون على الدوام على أنهم "الآخر" في المُجتمع الليبرالي؟

إن القول بأن مُسلِمي بريطانيا جميعهم ينظرون نظرة سلبية إلى الكتاب قول مُضلِّل. فهناك منهم من دعم الكتاب بلا تحفُّظ على أنه تمجيد لهُويَّة ثقافية أكثر تقدُّميَّة من سواه، ومن هؤلاء نفرٌ من أشدِّ الناس قبولاً للثقافة الغربية. تقول ياسْمين علي مثلاً:

> من نواحي القوَّة في رواية **الآيات الشيطانية**، وما يطبعها بطابع الصدق بوصفها نِتاجاً من بريطانيا ذات الصبغة العالمية، أنها تُصوِّر بحب وتعاطف، وبنظرة كوميدية شديدة الملاحظة، التنوُّع المُمتع لأصولنا وتجاربنا في شبه القارَّة الهندية. ذلك أن التجانس الأخلاقي والسياسي الذي يُريد نفرٌ من إخوتنا وأخواتنا في هذه الأيام أن نقبله على أنه المعيار يُنكر ما مررنا به من تجارب. (علي 1989).

ترى ياسمين علي أن صدق الرواية يؤكِّده التطابق الظاهر بين صُوَرها وبين تجارب القارئ الشخصية. وضمير الإضافة في كلمة "تجاربنا" يدَّعي التكلُّم باسم الجماعة. ولكن باسم أيِّ جماعة؟ من الواضح أن المُعتقدات والمُمارسات والأمور التي يتعلَّق بها وجدان كثير من المهاجرين المسلمين الذين جرحتهم الرواية لا تدخل ضمن هذه التجارب. أما الأصداء المُمتعة التي أثارها الكتاب في أذهان قُرّائه المُتغرِّبين، فتشير إلى الظروف التي تُحدِّد "تجاربنا" تحديداً معياريّاً. أما تجربة زَهِيرة فلا تدخل ضمن هذه التجارب، لأنها لا تتَّفق والقراءة العلمانية الليبرالية الأدبية للكتاب[6].

(6) أدرك اليسار منذ وقت طويل صُعوبة تشكيل سياسة مُتناسقة في الدولة الحديثة على أساس التجارب وحدها. انظر على سبيل المثال: وِلْيَمْز 1979: 168-172. ينصبُّ اهتمام =

وقد روى لي أستاذ هندوسي مُتخصِّص في النظرية السياسية في إنغلترة اسمه بيكو پارِك في صيف سنة 1989 أنّه قرأ الكتاب للمرة الأولى بإعجاب شديد. وقال إنه سُرَّ به لسببين: أولاً لأن شخصاً من بني جلدته استعمل اللغة الإنغليزية استعمالاً أبرع من مُعظم الكُتّاب الإنغليز، ولأن معالجته للدين، ثانياً، تُعلن ولاء مسلمٍ علماني لهندٍ تقدُّميَّة لا تُهيمن عليها الطائفية. ثمَّ عاد فقرأ الكتاب ثانية بمساعدة صديقين مسلمين حسبما قال، فوجد نفسه يُعيد النظر في الكتاب. فرواية الآيات الشيطانية في نظره

> سَبْرٌ جريءٌ جدّاً للوضع الإنساني لا يُمكن أن يقوم به إلاّ مهاجر انقطعت جذوره، ولكن هذه الجرأة لا تتناسب وشعور الخنوع لآخر الموضات الأدبية والسياسية. فالجدِّيَّة العميقة سرعان ما تنحدر دون تحذير إلى لعبٍ لا معنى له. ويتداخل ما هو جادٌّ عميقٌ بالعابث، والمقدَّس بالمدنَّس. والبحث الدقيق في العلاقات الإنسانية تطغى عليه الرغبة التي تكاد تكون طفولية للإذهال والإيذاء والإهانة. (1989 : 31).

ويُشدِّد پارِك، مثلما تفعل زَهِيرة، على قيمة الإنصاف الليبرالية، كما يُشدِّد على التعاطف والإنسانية والحاجة لتفهُّم احتجاج المُهاجرين المسلمين. ولكنه عندما يتحدَّث كما يتحدَّث سواه "عن الجيل الأول من المُسلمين الذين رجعوا إلى الدين ليُعطي لحياتهم الفارغة معنى وأملاً" (31)، فإنّ الشعور غير المُريح الذي يثور لدى المرء هو أن هذا التفهُّم والتسامح في الدولة الحديثة يغلب أن يكونا نتيجة عدّ الأفراد "الإشكاليين" حالات طبِّيَّة ـ أي تصنيف الهُوِيَّة ذات الأساس الديني، وكأنها حالة مرضية فردية أو جماعية تحتاج إلى معالجة استشفائية. وإلّا فما الذي يدعو إلى تطبيق فكرة "الحياة الفارغة" على مُهاجرين أتوا بدينهم غير المَسيحي معهم؟ ما السلطة التي تُحدِّد مُحتويات الحياة المليئة؟ هناك بطبيعة الحال صِيَغ

= ولِيَمْز هنا على إعادة الاعتبار لفكرة التجربة في مُقابل انتقادات ألتوسير، لكنه يُؤكِّد محدوديَّتها للفهم السياسي في المجتمعات الحديثة. مع ذلك، فإنه لا يُزوِّدنا بالتمييز الضروري بين التجربة والتعبير عنها. فما دام ثَمّة انقطاع بين التجارب التي لا يُمكن التعبير عنها تعبيراً كافياً وما يُمكن التعبير عنه ولكنه لا يكفي للتجربة، فإن الخطر يكمن في المُساواة المُتسرّعة بين "المُنتجات الثقافية" و"التجارب الصادقة"، على غِرار ما فعلته ياسمين علي.

حسنة النيات وصِيَغ سيِّئة النيات من هذا التصنيف[7]. ويُؤدّي تحويل المعارضة الدينية، هي والسيطرة على التعليم الإلزامي، في كلتا الحالتين، إلى هذه المُفارقة: فمن ناحية، تُصرُّ النظرية السياسية الليبرالية على حرمة التجربة الفردية، ولكنها من الناحية الثانية تُطالب الدولة بتشكيل هذه التجربة وبمعالجتها.

وقد حدث تحوُّل ثانٍ أشد غضباً من ذلك الذي تحدَّث عنه بارِك، تدلُّ عليه هذه الرسالة التي أرسلها المُهاجر الهندوسي الماركسي غوتام سِنْ (1989: 6):

> عندما نشبت الأزمة التي أثارتها **الآيات الشيطانية** كانت استجابتي المُباشرة الأولى لها، مثل استجابة كثير من الراديكاليين السود والمُناهضين للعنصرية، هي الغضب. وجدت نفسي ألعن المُتعصِّبين، وأوقِّع إعلاناً لتأييد رُشدي رغم أنني شعرت بالانزعاج الشديد بسبب الثمن العالي الذي دُفِعَ من الحياة البشرية في الهند والباكستان. ولكن أحداث الأشهر الأخيرة جذبتني أكثر فأكثر باتِّجاه المُحتجّين على **الآيات الشيطانية**. فهناك حشدٌ من العنصريين الذين يزحفون الآن من جُحورهم ليُوضِّحوا انقساماً سابقاً مُهمّاً بين المُجتمع الأبيض والأسود يتجاوز أيَّ اختلافات داخل المُجتمع الأبيض نفسه. فقد بيَّن هومي بابا (في مقالةٍ له بعنوان "هناك مع الكُتّاب" نشرها في عدد 28 تموز/يوليو في صحيفة **نيو سْتيتْسمَن أنْد سوسايَتي**) الهرب المدهش الذي لجأت إليه المدافعات النسويّات من ذوات الوزن الثقيل [بمن فيهن فَيْ ولدن] من المنطق المبدئي في مواجهة القوى الشيطانية السوداء الذكورية. وأنا لم أولد مسلماً، ولكن لا بُدَّ لي من القول إننا معشر السود كلنا مسلمون الآن. وأنا أشعر بالوحدة العاطفية الحقيقية مع "الغرباء السود ذوي الرائحة الكريهة" الذين جعلوا الكاتبة الآسيوية باراتي موكرجي التي اندمجت تمام الاندماج مع مُجتمعها الجديد "تشعر بالتحرُّش الجسدي والعاطفي" لمُجرَّد وصولهم إلى كندا. (صحيفة **الغارْدِيَن**، 19 تموز/يوليو).

جاءت قراءة غوتام سِنْ الثانية نتيجة لتطوُّراتٍ حدثت في السياق السياسي البريطاني بدا أنها تُهدِّد المهاجرين جميعاً، مُسلمين وغير مُسلمين على حدٍّ سواء.

---

(7) تشمل الصِّيَغ السيِّئة تلك التي تُستعمَل في الطبِّ النفسي السياسي الروسي. ولكنها تظهر أيضاً في أقوالٍ كتلك التي نجدها عند صحافي ليبرالي مرموق مثل كونور كْروز أوبْرايَن (1989) Conor Cruise O'Brien، وهي تدعو في النتيجة إلى إجراءات سياسية وإدارية مُعيَّنة: "المجتمع العربي والإسلامي مريض، وهو يُعاني من المرض منذ مدَّة طويلة".

وما أثار فزعه أكثر من أيِّ شيءٍ آخر، كان مزيج المواقف الأبويّة والدعوة إلى الاندماج التي أظهرتها الطبقة البريطانية الوسطى بكُلِّ ما لديها من استعلاء وشعور بأنها أعلى أخلاقاً.

يستدعي موضوع الدمج القسري الاهتمام الأكبر لشابير أختر Shabbir Akthar ، وهو شابٌّ مُسلمٌ مفوَّهٌ من بْرادْفُرد كتب كتاباً مشبوب الحُجَّة عن قضية رُشدي. فأخطر يرى أن **الآيات الشيطانية** رواية ذات مستوى مُتَدَنٍّ، وأن الفصول التي تروي قصّة ماهوند(*) قصد منها أن تُهين المسلمين. ويقول إن النبي محمَّداً هو للمسلمين مثال الفضيلة، والهجوم عليه في نظرهم هجوم على أعلى مُثُلهم الأخلاقية والدينية. ويقول أخطر إن لرُشدي الحقَّ بألّا يُؤمن بأيٍّ من تعاليم الإسلام وبأن ينتقد المسلمين بسبب ما يعتقدون به، ولكن لا يحقُّ له أن يفعل ذلك على نحو استفزازي. وهو يدعو إلى منع الكتاب ويُساند الاحتجاجات الهادفة إلى المنع. وهو يشعر بالمرارة، مثل زَهِيرة، للمعايير المُزدوجة التي يُظهرها الرأي الغربي العام. ومع ذلك فإنه ليس يائساً تماماً:

> أرى أن الجدل الدائر حول رُشدي لا يستحيل حلُّه. فالقول باستحالة حلِّه سيكون قاتلاً لموقف المسلمين. ومن الواضح أن من مصلحة الناخبين الليبراليين وغير المسلمين التظاهر بأن المطالب الإسلامية الخاصة بكتاب رُشدي غير مقبولة للروح الديمقراطية الغربية. ولكن هل تلبية هذه المطالب مستحيلة؟ (1989ب: 123)

يجيبُ أخترُ عن سؤاله الاستنكاري هذا بأن تلبية هذه المطالب مُمكنةٌ إذا ما أدرك الساسة والمُعلِّقون البريطانيّون ما في مواقفهم من "تحامل وتحيُّز". (124). وما يُطالب به ليس توسيع مجال قانون التجديف بحدِّ ذاته، بل حماية هُويَّة المُهاجرين المُسلمين الأساسية من الهجمات غير المسؤولة حماية قانونية، شأنهم شأن جميع المُواطنين البريطانيين.

قد لا تكون هذه المطالب "أغرب من أن تتقبَّلها روح الديمقراطية الغربية"، ولكن من المُمكن القول إن الفرضية التي تكمن وراءها عفا عليها

(*) Mahound اسمٌ كان يُطلق على الرسول (ص) في كتابات العصور الوسطى ضدَّ الإسلام، وكان يُقصد به الشيطان.

الزمن من وجهة نظر المُجتمع المدني البرجوازي. فالقانون الحديث يجد أن من الصعب مُعالجة مفهوم الإهانة المُوجَّهة إلى الدين، مثلما يجد أن من الصعب مُعالجة الإهانة المُوجَّهة إلى شرف الفرد أو الجماعة. ولا يعود ذلك إلى اعتبار العقيدة الدينية أمراً شخصياً فقط، بل لأن فكرة الأذى الذي يلحق بالدين تختلف عن غيرها. ومن هنا فإن قانون القذف، الذي أُشير إليه كثيراً في هذه المسألة، يدور حول ما إذا كان بالإمكان إثبات حدوث أذى مادّي - وهذا هو السبب الذي يجعل العقوبة القانونية عند انطباقها تتَّخذ شكل التعويض المالي للشخص الذي لحق به الأذى. ومن المُمكن تقييد حرِّيَّة التعبير إذا ما أُثْبِتَ أن المشتكي قد لحق به أذى مادِّي بسببها. والقوانين الحديثة عاجزة عن التعامل مع الأقوال الحاقدة التي تُسبِّب الأذى الأخلاقي أو الروحي، لأنها لا تستطيع تحديد موطن الأذى ومقداره المالي. ولا بُدَّ من فهم ذلك كُلِّه في المُجتمع الرأسمالي.

قد لا تكون المُشكلة الحقيقية الناشئة عن طلبات الأقلِّيَّة المسلمة، هي التفاوت في الحقوق القانونية الشكلية (ولا شكَّ في أن أخطر مُحقٌّ في إصراره على أن الإرادة السياسية كفيلة بإيجاد الوسائل القانونية). ولا هي أن المسلمين يُعانون من التحامل ضدَّهم (وهذا لا شكَّ فيه). الصعوبة الحقيقيَّة تكمن في **الأسلوب** البريطاني في إدارة السياسة الليبرالية. ففي بريطانيا تتطلَّب سياسة الحكم من رعاياها من المُهاجرين أن يتصارعوا مع "العبارات والرموز المُلبسة لتلك الحرباء البيضاء، التي صيغت بعبارات مسيحية، اختيرت بعناية بالغة ولكنها علمانية في الوقت نفسه، مُحافظة ولكنها ليبرالية، تكبت الحرّيّات ولكنها تُبيح المحظورات" (كوت 1989)[8].

أدب ما بعد الاستعمار والوعي لدى الذات الغربية

أكَّد مُعلِّقون كثيرون أن معظم المُحتجّين المسلمين لم يقرأوا الكتاب. ولا شكَّ في أن هذا صحيح. ولكن **الآيات الشيطانية**، وهي رواية تعتمد أسلوب الپاستيش (أو خلط النصوص)، تستمدُّ مادَّتها من أنواعٍ كثيرة من النصوص

(8) يُزوِّدنا كوت في هذه المقال بعرضٍ مفيد لِما يشكو منه المُهاجرون الساكنون في بْرادْفُرْد في السجلّ السياسي لحزب العمّال.

الأدبية، وتنقل كلمات وعبارات من نصف دزّينة من اللغات، وتُلمِّح إلى ما يقرب من ذلك، من الخلفيّات القومية والدينية. فبأي معنى، بالضَّبط، يُمكن أن يقال إن القُرّاء الغربيين الذين لا يعرفون الكثير عن هذه الإحالات الكثيرة قد قرأوا الكتاب؟ قد يحقُّ للمرء أن يُجيب بقوله إنه لا ضرورة لأن تنسجم القراءة مع أيِّ معايير ومعارف مُسبقة لتكون قراءة صحيحة. ولكن بغضِّ النظر عن ذلك، فإن مُعظم القُرّاء الذين استخدموا الرواية لامتداح مواقف سياسية معيَّنة في بريطانيا أو لمعارضتها لم يقرأوها هم أيضاً بأي معنى أدبي مُتعارف عليه. ولكنني أرى أن الطريقة التي غذّى هذا النصُّ اتجاهات سياسية مُختلفة، هي نفسها جُزء من القراءة. ولا شكَّ عندي في أن **الآيات الشيطانية** عمل بلاغي قُصد منه الاستفزاز في حقلٍ سياسيٍّ ملغومٍ أصلاً. وقد غدا هذا السياق جُزءاً لا يتجزَّأ من النصّ. وبما أن السِّياق نفسَه خارجٌ عن السيطرة، فإن السعي لإدخال قدْرٍ يزيدُ أو يقلُّ منه في القراءة أصبح جُزءاً من الصراع السياسي.

على أن ما يثير الاستغراب أن الموقف "الأصولي" ـ وهو الموقف الذي يرى أن النصَّ يكفي بحدِّ ذاته للتوصُّل إلى معناه(*) - هو الموقف الذي يتَّخذه النُّقّاد الليبراليون وليس المُتعصِّبون لدينهم. فالروائية پِنلوبي لايْفلي مثلاً تشير إلى مقالة حديثة لرُشدي بقولها: "يُحزنني أن أرى أن المقالة تُظهِر المُواجهة الأساسية: فنحن هنا إزاء روائيٍّ يُحاول أن يُفسِّر مقصده لأصوليين لا يستطيعون أو لا يريدون أن يفهموا فنَّ الرواية أو ماذا يفعله هذا الفن" (عن هايْندز وأوسَلِڤَن 1990). وكان رُشدي في تلك المقالة قد فسَّر المذهب الأدبي الكلاسيكي القائل إن فنّ الرواية (على عكس الحقائق) مُكتَفٍ بذاته أساساً، وأن

(*) كنتُ بيَّنت في غير موضع من الكتب التي ترجمتُها أن الترجمة الصحيحة لمُصطلح fundamentalism ليس "الأصولية" بل "الظاهرية"، أي التمسُّك بظاهر النصِّ وعدم اللجوء إلى التأويل، وهو مذهب ابن حزم. لكنَّ مُصطلح الأصولية طغى، على عادة العُملة الزائفة، وأصبح لا مفرّ منه. ومن الواضح أن الجملة المعترضة التي وضعها المؤلف هنا تشرح المفهوم شرحاً يؤيِّد ما ذهبت إليه. والمعنى الذي يتضمَّنه مُصطلح "الظاهرية" هو بالضبط ما يقصده المشتغلون بدراسة الكتاب المُقَدَّس عندما يقولون إن كلَّ شيء ورد فيه صحيح بحرفيَّته. أما مُصطلح "الأصولية" فأرى أنه بديل لا ضرورة له لمُصطلح "السلفية".

مرجعية الرواية لا يُمكن أن تكون سوى المقصد الخيالي لمُؤلِّفها إذا كان لمعنى الرواية أي مرجعية خارجية، وليس الاستقبال الخيالي لقرّائها الموجودين في بيئة سياسية مُعيَّنة. "[فكاتب الرواية] يستعمل الحقائق نقطةَ بدايةٍ، ثم ينطلق بعيداً عن هذه الحقائق ليتقصّى اهتمامات روايته، وهي اهتمامات لا تمسُّ التاريخ إلّا مسّاً عابراً. والعجز عن إدراك ذلك، والتعامل مع الرواية كما لو أنها حقائق، خطأ سبَّبه خلط الأنواع الكتابية. وقد تكون **الآيات الشيطانية** إحدى أكبر أمثلة هذا الخلط في التاريخ الأدبي" (رُشدي 1990أ). لكن حجّة رُشدي هنا، وهي حُجَّة يُشاركه فيها عدد كبير من النُّقّاد الذين علَّقوا على القضيّة، ليست قاطعةً إلى الدرجة التي قد تبدو عليها في الظاهر. ذلك أن مبدأ الاكتفاء الذاتي للنصِّ تخرقه الإشارة إلى المقصد الخيالي لمُؤلِّفها، وللزعم بوجود نظامين منفصلين من الأحداث. وهذا هو السبب الذي يجعل قانون القذف الحديث يُصرُّ في العالم السياسي الحقيقي على ارتكاب هذا "الخلط بين الأنواع الكتابية"[(9)].

---

(9) كما فعل في الواقع كُلٌّ من سلمان رشدي ومُستشاروه القانونيّون. فعندما كتب الكاتب المسرحي الإنغليزي بْرايَن كْلارْك مسرحيَّة ألمحت إلى ورطة رشدي المأساوية، ووجِهَ بتهديدٍ مُبطَّنٍ بأنه ستجري مُقاضاته قانونياً: "فقد ترك السيد رشدي على جهاز التسجيل الموصول بالتلفون رسالة يقول فيها إنه أفزعه أن أفكِّر بأن المسرحية التي تقوم على فكرة قتله ستكون مقبولة لديه، وأنه سيقاوم عرضها. وبما أن المسرحية لا تُصوِّر السيد رشدي ولا تذكره بالاسم فقد كان من السهل تغيير عنوان المسرحية بحيث يصبح **مَن قَتَل الكاتب؟** (رغم أن الادّعاء بأن المسرحية لم تقم على أساس الوضع الذي هو فيه يفتقر إلى اللباقة). ولكن ما أذهلني هو أنني تلقَّيت رسالة من وكيل السيد رشدي يقول لي فيها إننا إذا نوينا إنتاج المسرحية، فإن علينا أن نُوجِّه إليه رسالة رسمية 'ليتمكَّن من تحديد حقوق السيد رشدي القانونية'. والمُفارقة في رغبة السيد رشدي في إيقاف عرض مسرحية لأنها أساءت له كانت من الوضوح بحيث اتَّضح لي أنه لم يكن يفكِّر تفكيراً سويّاً" (1990: 21). لكن المُفارقة الأكبر هي إصرار رشدي على أن كلمة "الكاتب" في نصِّ كلارْك **أشارت إلى شيء خارج النصّ**. ولقد يقول بعض المُعجبين برشدي: "وماذا في ذلك؟ فأحكام رشدي ليست معصومة عن الخطأ. من ذا الذي يستطيع ادِّعاء العِصمة؟". ولكن النقطة التي أريد أن أصل إليها هي أن هذه ليست مُجرَّد خطأ غير مقصود من جانبه ـ بل على العكس من ذلك: إنها حالة شخص يُفسِّر الأمور من وجهة نظر مُعيَّنة له فيها مصلحة ـ شخص يتعرَّض للمُضايقة ويخشى من عمل فنّي يبدو أنه يُصوِّر ورطته المُزعجة. وفي حالات مثل هذه يكون من شأن الجميع أن يُفسِّروا ما يقرأون من وجهة نظر مُعيَّنة لهم فيها مصلحة.

وإذا ما تجاوزنا مسألة السياق المُناسب، فإن أسلوب الپاسْتيش الأدبي يُمكِّن سلسلة عريضة من القُرّاء من التركيز على مقاطع من نصٍّ كامل كما يحلو لهم تقريباً. ولذلك فإن من استاؤوا من **الآيات الشيطانية** إنما كانوا يستجيبون للطبيعة المجزَّأة للنصّ. ولكن النصَّ يُنتج أيضاً، عن طريق إيحائه بشخصيّات وأفعالٍ وأحداثٍ وأجواءٍ نعرفها، إحساساً سارّاً بأننا أصَبنا[10]، كما في هذا الاعتراف الذي كتبته امرأة من بنغلادِش تطبَّعت بالطابع الإنغليزي: "صرختُ صرخةَ من يتعرَّف على معارفه كُلَّما قرأت عن شخصية من الشخصيّات، كأنني أرى وجهاً من الوجوه التي أعرفها من الماضي أو الحاضر يُحدِّق فيَّ من صفحات الكتاب". (علي 1989).

ينحو التعرُّف إلى أن يكون فعلاً مُحافظاً يستعيد الصُّوَر التي يحتفظ المرء بها في ذاكرته. ولستُ أعني بذلك أن التعرُّف لا يحدث إلّا في مشروعٍ مُحافظ. ولا أرى أن ثَمّة خطأً في المشروعات المُحافظة بحدِّ ذاتها. ما أقولُه هو أن التعرُّف على الذات في هذا الكتاب يؤدّي إلى دعم شعورِ القارئ بالرضا عن النفس من حيث ميولُه وأهواؤه بدلاً من دعوته إلى النَّظَر إلى ذاته في عالم جديد. ولقد يبدو ذلك انتقاداً شديداً لكتابٍ وصفه كثيرون بأنه يتقصّى إمكانية تشكيل هُويّات جديدة في العالم الذي انتقلَ إليه المُهاجر. ولكن هذا هو ما أقوله تماماً. فالكتاب ينثر في ثناياه تصنيفاتٍ يُباركها ويُتيحها العالم الليبرالي (الأدبي منه على نحوٍ خاصّ)، وهو كتاب يستثير، بما فيه من لعب ونقد وغموض، استجاباتٍ تقوم على التعرُّف (سواءٌ أكانت هذه الاستجاباتُ استجاباتِ غضبٍ أم استمتاع).

ولا شكَّ في أن الصحافي الإنغليزي(*) ماليز رثڤن على صواب عندما يشير إلى أن "الغضب الذي استَقبَل به عددٌ من المنظمات الإسلامية هذه الرواية يدلُّ على أن رُشدي لمس أمراً بالغ الحساسية" (1989: 22-23). ولكن ألا يصحُّ

(10) حالات التعرُّف هذه شديدة الإغراء، لأن القارئ يُعبِّر من خلالها عن رضاه. هذا ما يقوله پيتر فُلَر في مراجعته (1989) لكتاب جورج شتاينر **الحضور الحقيقي**: لقد أشعرني صفحة تلو الأخرى بمتعة تأكيد أحاسيسي، بالإثارة الناتجة عن أمور يجري تأكيدها بمثل هذه القوّة". وهذا النوع من القراءة لا يُمكن أن تُفسح مجالاً لمتعة اكتشاف الأشياء الجديدة. ودع عنك مسألة المرور بتجربة التساؤل عن القناعات التي لا يودّ المرء التشكيك فيها.

(*) تقول موسوعة الويكيبيديا إنه إسكتلندي.

القول بالطريقة نفسها، إن استقبال القُرّاء الغربيين لها بهذا الحماس الشديد يُثبت أنها لمست أموراً مُختلفة تماماً بالغة الحساسية عندهم هم أيضاً؟ وأن صُوَراً لديهم هم أيضاً قد جرى التعرُّف عليها باستمتاع لأنها صُوَرٌ تشكَّلت مسبقاً في الخطابات ذات الطبقات المُتعدِّدة في عالم تاريخي يسكنونه معاً؟

لقد كان إعجاز أحمد، الشاعر والناقد الأدبي الماركسي الذي يكتب شعره باللغة الأُرديّة، يُشير جُزئيّاً إلى هذه الظاهرة قبل سنوات عندما قال:

> إن تلك القلّة من الكُتّاب الذين يكتبون باللغة الإنغليزية يحظون بتقدير يفوق كُلّ تصور. لاحظ مثلاً وصف رواية **أطفال منتصف الليل** لسلمان رُشدي في صحيفة **نيويورك تايْمز** بأنها "قارّة تجد صوتها" ـ كأن المرء لا صوت له إذا لم يتكلَّم الإنغليزية[11]. . . . والعقاب الذي يلحق بالمفكِّر الآسيوي أو الأفريقي أو العربي الذي له أي قيمة ويكتب بالإنغليزية هو أنه يرفع مُباشرة إلى عزلة الروعة التي تُنسب لمن "يُمثِّل" جنساً، أو قارّة، أو حضارة، بل حتى "العالم الثالث". (أحمد 1986: 5).

أو قد نُضيف: من يُمثِّل شخصيّات الحداثة: "المُهاجر الذي لا وطن له"، أو "الساكن البطولي لذلك الكون الذي لا إلٰه له"، أو "المُؤلِّف الذي يشكِّل ذاته بنفسه".

وأنا أُشير إلى هذه الشخصيّات المألوفة لأقول إن المكانة التمثيلية التي يتحدَّث عنها أحمد لا تُعطَى للكُتّاب الأجانب الذين يسعون إلى القبول؛ فنصُّ الكاتب يتشكَّل منذ البداية داخل حقلٍ من القراءة والكتابة الحديثتين، وهو حقلٌ يمتدُّ إلى ما وراء الأنشطة التي يقوم بها الأدباء ليشمل مجال السياسة الحديثة. ويكتسب النصُّ مرجعيَّته التمثيلية باستغلاله لشبكة الصُّوَر والقوى المُتاحة في ذلك الحقل، وليس في حقل سواه. ومن هذه الصُّوَر، قصصُ تشكيل الذات لقرّاء

---

(11) يبدو أن سلمان رشدي يتَّفق الآن مع صحيفة **نيويورك تايْمز**: فستكون رسالته في الحياة "أن يخلق لغة أدبية وأشكالاً أدبية تجد فيها الشعوب التي استُعمرت سابقاً ولا تزال تجد أنها لم تحظَ بعد بما يليق بها من مكانة وسيلة للتعبير الكامل عن نفسها" (رشدي 1990أ). أي سيبقى عالمٌ كاملٌ من الشعوب التي استُعمرت سابقاً وبقيت شعوبها عاجزة عن التعبير عن تجاربها المتعدِّدة تعبيراً كاملاً إلى أن يصوغ لها رشدي، المُبدع، لغة مُناسبة (هي اللغة الإنغليزية الأدبية) ويُهديها إيّاها.

مُلحدين يتَّصفون بالتحدّي، يتذكَّرون كبت التربية الدينية في العائلات الكاثوليكية أو تلك التي تنتسب إلى الكنيسة الدنيا[12](*). وهناك أيضاً الذكريات التي تحوَّلت إلى نصوص - وأصبحت رواية كُلِّيَّة(**) - للصراع الذي أعقب عصر التنوير ضدَّ الكنيسة الرسمية وهيمنتها في أوروبا والحصول على الحرّيات العلمانية[13]. ولذا فإن الفكرة التي أعرضها هنا لا تقول إن القرّاء الأوروبيين هلّلوا لرواية **الآيات الشيطانية** لأنهم يملأهم الحقد الأعمى على الإسلام، بل لأنها تعرض عليهم روايات كُلِّيّة عن الحداثة الغربية تتعارض مع النصوص الإسلامية التي يحاول المهاجرون المسلمون تحديد هُويَّتهم بها. ففي مقابل القصص الغربية عن التقدُّم، يقف القرآن وقفة يُخيِّب فيها توقُّعاتهم التي تجعلهم يتطلَّعون إلى قصَّة تتكشَّف تدريجيّاً - وهذه توقُّعات أصبحت لكُلِّ المُطَّلعين على الكتاب المُقدَّس مقياساً لا جدالَ فيه لِما في النصِّ الديني من معنى.

(12) تعلَّمنا أن نسأل منذ فرويد عمّا إذا كانت السِّيَر الذاتية الحديثة تُحافظ على الحقيقة الخالصة أو تعرض الحقيقة كما تصوِّرها ذواتٌ لها مصلحة (انظر سبنس 1982). إلى أيِّ مدى تأتي فيه ذكريات كهذه (في مقابل التجارب التي تسردها) نتيجةً للكبت الديني المُباشر. وإلى أيِّ مدى تأتي نتيجة لمبدأ الاندماج الذي تسعى إليه الذوات المُناهضة للدين؟ لا يفترض هذا السؤال مُسبقاً أن الذكريات لا بدَّ أن تكون كاذبة، ولكن الشخص البالغ، بترجمته لتجربةٍ من تجارب الطفولة خاصةٍ بقواعد دينية يفرضها الآباء الذين يلجأون إلى الكبت، إلى "كبت ديني"، يكون قد دخل في خطابٍ له قيمة عالية في الثقافة الليبرالية العلمانية.

(*) الكنيسة الدنيا Low Church هي جزء من الكنيسة الأنغليكانية (الإنغليزية)، وهي أقرب إلى المذاهب البيوريتانية المتشدِّدة من الكنيسة العليا High Church التي هي أقرب إلى الكاثوليكية.

(**) metanarrative: يدلُّ هذا المُصطلح على قصّة كبرى تُمثِّل خطوطُها العريضة تصوُّر ثقافةٍ من الثقافات لتاريخها، وتلجأ إليها لتفسير أفعالها وتطلُّعاتها.

(13) كثيراً ما تأخذ هذه الرواية الكُلِّيَّة من قصة الاتجاه المعادي للكنيسة الذي أعقب الثورة الفرنسية مثالاً لها، فتطمس بذلك الدور الأعقد الذي أدّاه الدين في إنغلترة؛ فقد كان الصراع الديني بين المُنشقّين من ناحية والكنيسة الرسمية من الناحية الأخرى مصدراً مُهمّاً جدّاً للحقوق الاجتماعية والسياسية في ذلك البلد. [رفض عدد كبير من البروتستنت الإنغليز الانضمام إلى الكنيسة الإنغليزية الرسمية، فأُطلق عليهم اسم المُنشقّين Nonconformists]. [المترجم]

بعض نواحي بلاغة الأدب البرجوازية

يقول رُشدي (1989أ) في تعليقٍ من تعليقاته الكثيرة: "يفقد الدكتور آدم عزيز، الشخصية الأبوية في روايتي **أطفال منتصف الليل**، إيمانه وتبقى 'في داخله فجوة، يبقى فراغ في غرفةٍ حيوية من غُرَفه الداخلية'. كذلك أشعر أنا بوجود هذه الفجوة التي شكَّلها اللّه فيّ. وبما أنني لم أعد قادراً على تقبُّل المُعتقدات المُطلقة التي لا تقبل الجدال في الدين، فقد حاولت أن أملأ تلك الفجوة بالأدب". ويجب أن يُنبِّهنا نسْجُ رُشدي شخصيّاته من الرواية والسيرة الذاتية إلى الطُّرُق الروائية التي كثيراً ما تُشَكَّل بواسطتها الذات في عالم يُنتج الأدب ويستهلكه[14]. والقارئ المُلتزم سياسيّاً سيجد في هذا المزج المُتعمَّد دعوةً لإعادة تشكيل مقاصد الكاتب في الرواية حتّى عندما تُنكرها الرواية نفسها.

ومن الجليّ أن كلمة "الأدب" في اعتراف رُشدي لا تعني مُجرَّد الكتابة التي تُخاطب العالم. فرُشدي لا يقصد أنه أخذ يقرأ ويكتب كُتباً في الاقتصاد السياسي أو الفلسفة أو اللاهوت، بل أخذ يقرأ ويكتب الروايات والنقد الأدبي والشعر بحثاً عن الغذاء الروحي. ولا يقصد بالروايات ذلك النوع من الروايات التي لا تُحصى والتي تُنشَر بطبعات رخيصة تُباع بالملايين في الأسواق الكبيرة والمطارات ومحطّات القطار ويكتبها مؤلّفون لم يسمع بهم أحدٌ من المثقّفين. فعندما يذكر رُشدي "الأدب" فإنه يقصد كياناً من الكتابات. وتنتمي مقولته، شأنُها في ذلك شأنُ كثيرٍ مثلِها، إلى الثقافة البرجوازية الحديثة ـ لا لأن فُقدان الإيمان حديثٌ أو برجوازيٌّ، بل لسبب آخر هو الفرضية القائلة إن الخطاب الذي يُوصف بالخطاب الروائي يُمكنه أن يُؤدّي الدور الذي أدّته النصوص الدينية في الماضي[15]. والفكرة القائلة إن الأدب هو المجال الأمثل لإنتاج التأمُّلات الخاصة بأعمق تجارب المُحدَثين أصبحت مألوفة تماماً

---

(14) انظر غونَمَن 1988 حيث يُقدِّم الكاتب تحليلاً مُمتعاً لهذه الظاهرة الحديثة.

(15) لا يُعتبر القرآن في التراث الإسلامي أدباً بالمعنى الحديث للكلمة. ومع أن بعض المُتخصِّصين في الأدب العربي حاولوا مُؤخَّراً تناوله على أنه نصٌّ أدبي (انظر مثلاً: [عائشة] عبد الرحمن 1969: 13-19)، فإن الهدف من دراساتهم إغناء مكانته من حيث إنه نصٌّ إلٰهي ـ ولذا فهو مُعجِز.

لنا(16)، رغم أن أُصول تلك الفكرة، وهي فكرة تشمل النقد الكتابي العالي(*) والأُصولية [الظاهرية] اللوثرانية، لا تحظى بالاهتمام الذي تستحقُّه. إذ تكشف تلك الأصول تحوُّلاً عميقاً من الطريقة التأويلية التي كانت في جوهرها تتطفَّل على نصٍّ مُقدَّسٍ موجود إلى طريقة تُنتج الأدب من عددٍ لا يُحصى من النصوص المنشورة. وقد ساعد ظهورُ الأدب بصفته نوعاً من الكتابة التي تُهذِّب عقول قُرّائها على إيجاد نوعٍ جديدٍ من الخطاب، يدعم وظيفة النصوص الدينية التي تضع المعايير في مُجتمعٍ أخذ يتَّجه نحو العلمانية على نحو مُتزايد.

إن القيمة العالية التي تُعطى لتشكيل الذات من خلال نوع مُعيَّن يختاره الشخص للقراءة والكتابة شيءٌ مفهوم تماماً لقُرّاء الطبقة الوسطى الغربية التي تقرأ الروايات، ولكن ليس لغالبية المسلمين في بريطانيا أو شبه القارَّة الهندية. وبما أن **الآيات الشيطانية** بكاملها تُكرِّر طريقة ما بعد عصر التنوير في التعامل مع النصوص، فإن سِحرها قد يؤثِّر على المجموعة الأولى من القُرّاء وليس الثانية.

وهكذا نجد أن ما يجعل رُشدي يُصوِّر الإسلام على أنه ذُهان ليس مجرَّد تحامُلٍ شخصيٍّ ضدَّ الإسلام (كما في حالة تجارب جبريل)(17)، وخرافات (أحداث تتلپور) ودجل (قصة ماهوند)(18). وما يفعل فعله هنا، هو مفهوم الأدب

(16) أحياها فوكو (1984) في عرضه الرشيق المعروف لمثال الحداثة، حيث جعل هذا المثال شخصية بودلير (رجل **الأدب**، وليس البيروقراطي، أو رجل الأعمال، أو المهندس، ولا حتى الصحافي).

(*) هو ضربٌ من الدراسة النقدية للنصوص الكتابية للتحقُّق من أصولها ومعانيها ومقاصد مؤلِّفيها.

(17) تتكرَّر الفكرة القائلة إن تجربة النبي الدينية كانت نابعة من خَلَل عقلي في غير بحثٍ من بحوث القرن التاسع عشر. وقد صدرت البحوث الخاصة بالتديُّن المسيحي عن رأي مُماثل. وينتمي وصف فرويد للدين بأنه عُصابٌ في مقالته المُعنونة "الأفعال التي تتلبَّس صاحبها والمُمارسات الدينية" إلى التراث العقلاتي السائد في القرن التاسع عشر.

(18) لاحظوا تماهي الكاتب مع شخصية الشاعر بعل الروائية: "'بغايا وكُتّاب، يا ماهوند. نحن الأمة التي لا يُمكنك أن تغفر لها'. فأجاب ماهوند: 'كُتّاب وبغايا. لا أرى فرقاً بين الصنفين'" (392). بل قد يتوجَّب علينا أن نقول: لاحظوا تعرُّف بعل على المؤلِّف ـ كأنه إصبع يُؤشِّر من النصِّ إلى صانعه. والقول بأن النبي كان يُعادي الشعراء كُلَّهم هو ـ بالمناسبة ـ غير صحيح من الناحية التاريخية: فقد كان من بين صحابته شعراء، أشهرهم حسّان بن ثابت. (ولكن من يهتمّ لذلك؟ ليس الكتاب كتاب تاريخ، بل هو عمل من =

المألوف في حِقبة ما بعد التنوير الذي يُنظر إلى الأدب على أنه مصدر مشروع للروحانية. وهناك سبب وجيه لتصوير تجربة ألّلويا كون الصوفية على قمَّة جبل هملايا التي تعلوها الثلوج تصويراً يستدعي التعاطف والتفهُّم (انظر: ص108-109). فشعورها الطاغي بالحضور السامي يأتيها أول ما يأتيها على شكل هَلْوسة عابرة من الاتِّصال مع اللّه. لكن الحقيقة تظهر عندما تروي حكايتها لتلاميذ المدرسة. ولذا فإن إمكانية تحويل الدين إلى أدب، هي ما يجعل قصة ألّلويا عن تجربتها فوق الجبل شكلاً مقبولاً من التديُّن البديل بالنسبة للكاتب ـ شكلاً مألوفاً لكثير من القُرّاء الغربيّين والمُتغرِّبين.

وينتمي التصوير المُتعاطف بقوَّة لشخصيَّة سُفيان ـ "مُعلِّم سابق علَّم نفسه بنفسه النصوص الكلاسيكية لكثير من الثقافات" (243) ـ إلى السبب نفسه عند الكاتب. فعندما نقرأ "أن سفيان ابتلع ثقافات شبه القارَّة المُتعدِّدة" (246)، وأنَّه كان قادراً "على الاقتباس من رغْ-ڤيدا ومن القرآن الكريم، ومن التقارير العسكرية التي كتبها يوليوس قيصر ومن سفر الرؤيا للقِدِّيس يوحنّا اللاهوتي" (245)، فإنّ وقف حياته للأدب هو ما يطلب منّا أن نُعجب به. ليس الحياة نفسها هي التي شكَّلت سفيان الذي ليست له اهتمامات دنيوية وعلَّمته الحكمة الخاصة بآلام الحياة،[19] بل كُتب الحضارة العظيمة (كُتب طاغور وشيكسپير ولوكريشس وڤيرجل وأوڤد وكثيرين غيرهم). كذلك تُعلِّمه اللغة المحكية (شكوى زوجته المؤمنة من تراخيه في أمور الدين) الشرَّ الذي ينجم عن مُمارسة الشعائر (أداء فريضة الحج): "كانت الرحلة لغالبية المسلمين بركة عظيمة، أما في حالته فقد تحوَّلت إلى بداية لعنة" (290). وهنا تحوَّلت مُمارسة شعائر الدين إلى لغة خبيثة، وأخذت حقيقة اللغة تقف ضدَّ الطُّقُوس المُناهضة للحياة.

= أعمال الأدب الإبداعي). غير أن ما يُثير دهشتنا أكثر الفكرة الرومانسية التي نجدها هنا، وهي أن الكُتّاب يُناوئون السلطة العداء.

(19) "كان المعلم السابق سفيان سيقول: "*Sunt lacrimae rerum*" (404). [هذه العبارة ترد في **إنيادة ڤيرجل** ومعناها: "هذه هي دموع الأشياء". المترجم] ومن صفات سفيان اللافتة للنظر أن ذوقه في الأدب يجعله يقتبس من كتب الغرب العظيمة (بما فيها **إنيادة ڤيرجل**، ولا يقتبس من النصوص الإسلامية شيئاً باستثناء القرآن (إذا صدَّقنا رواية المُؤلِّف. ولكن هل علينا أن نُصدِّقها؟)

وقد كرَّر رُشدي مذهبه القائل إن الأدب حقيقة الحياة في محاضرة له (1990ب) قال فيها: "إن الأدب هو المكان الوحيد في أيِّ مُجتمع حيث يُمكننا أن نسمع، في غياهب رؤوسنا، **أصواتاً تتحدَّث عن أيِّ شيء وبكُلِّ الطُّرُق المُمكنة**. والسبب الذي يدفعنا للمُحافظة على خصوصية هذه الحلبة ليس رغبة الكُتّاب في التمتُّع بالحرية المُطلقة لأن يقولوا ويفعلوا كُلَّ ما يشتهون، بل هو أننا معشر القُرّاء والكُتّاب والمُواطنين والقادة العسكريين نحتاج إلى تلك الغرفة الصغيرة التي تبدو غير ذات أهميَّة"[20].

وقد بلغ من التقبُّل الأيديولوجي لهذا المذهب، أن المفهوم الأنثروبولوجي للثقافة أخذ ينظر إليه ثانية كما لو أنه ضربٌ من الأدب. فقد قال جيمز كُلِفُرد مثلاً: "لم تعد هويات القرن العشرين تفترض وجود ثقافات وتقاليد مُتَّصلة لا انقطاع فيها. فقد أخذ الأفراد في كلِّ مكان يُؤدّون أدوارهم كما تُؤدّيها الجماعات ارتجالاً من ماضٍ يُجمِّعون محتواه تجميعاً في أذهانهم أو يتذكَّرونه، ويستمدّون بعض مادَّتهم من وسائل الإعلام والرموز واللغات الأجنبيَّة". (كُلِفُرد 1988: 14)[21]. ولكن الحياة اليومية ليست على هذه السهولة لكي تُختَرع وتُهمَل ثم يُعاد إليها، كما تفترض هذه الفكرة التي صيغت على غِرار الفكرة الشائعة في أدب ما بعد الحداثة عن العمل الفني الإبداعي. كذلك لا يتمتَّع كُلُّ الناس في العالم الحديث بالقُدرة نفسها على الابتكار أو على مقاومة فرض ابتكار شخص آخر. وعندما أقول ذلك، فإنني لا أقصد التذكير بالمظالم الهائلة التي ما زالت تحيق بالطبقات والأعراق وجنس النساء فحسب. ولا أقصد قطعاً الدفاع عن التراث ضدَّ الموهبة الفردية (فوجود أحد الجانبين يستدعي استبعاد

(20) يبقى ادِّعاء رشدي أن الأدب هو المسرح المُميَّز الذي يُمكن فيه تمثيل كُلِّ شيء ادِّعاءً يخصُّ تمثيل الحياة وليس عيشها. وهو ادِّعاء غير صحيح لأنه يبالغ أكثر من اللازم، ولا يُبقي للأدب بوصفه أدباً إلّا أقلَّ القليل.

(21) حصل تصوُّر رشدي للأدب كما لو أنه الحياة مُؤخَّراً على صياغة مدهشة: "أريد أن أقول للغالبية العظمى من المسلمين العاديين، الطيبين، المُنصفين، من النوع الذي عرفته طوال حياتي وألهم جانباً كبيراً من عملي: **إن رفض الشخصيّات التي ابتدعها الكاتب لمُبدعها وشتمه شيء فظيع مُؤلم لأيِّ كاتب**" (1990أ: 53؛ التأكيد من عندي). أي إن المسلمين في العالم ليسوا هم من تتناولهم الرواية، بل هم الرواية ـ شخصيّات تنقلب على مُبدعها. هل يُمكن أن نقول إن هذا الكاتب لا يفهم شخصياته هو؟

الجانب الآخر). ما يعنيني هو أن أُبيِّن فساد الفكرة التي تجعل الحياة الاجتماعية قابلةً للتشبيه بالعمل الفنّي لأن الحياة الاجتماعية الكاملة لا تُبنى على مادَّة موجودة سابقاً كما يُبنى العمل الفنّي. فالحياة هي الحياة. ولا يُمكن "ابتكار" أيٍّ جزء منها كما يبتكر الفنّان قصَّته باستثناء ذلك الجزء القابل للسرد.

وأزعم بالتحديد أن مُعظم المهاجرين المسلمين في بريطانيا يجدون صعوبة في تكييف تقاليدهم الدينية العملية لتنسجم مع باب الأدب، بينما يجعل الدورُ الذي يؤدّيه الدين في الدولة الغربية الحديثة دمجه بهذا الباب سهلاً على المؤمنين وغير المؤمنين الإنغليز بعد أن أصبح أمراً فرديّاً خالصاً.

كان للمذهب البرجوازي القائل إن الأدب ليس هو الحياة فقط، بل حقيقةُ الحياة نفسها، صلةٌ وثيقة بالثقافة الإمبريالية. وقد يستذكر المرءُ هنا توصية اللورد مَكولي، مهندس نظام التعليم البريطاني في الهند، الخاصَّة بفائدة إشاعة "ذلك الأدب الذي ستهرب من أمام نوره الخُرافات الشرّيرة اللئيمة من على ضفاف نهر الغانجيز... وستنتشر الفضيلة والحرِّيَّة البريطانيَّتان حيثما انتشر الأدب البريطاني!" (عن بولدِك 1983: 197). ولا يعنينا هنا مقدار النجاح الذي حقَّقه هذا المشروع من الناحية التاريخية. ما نحتاج إلى تأكيده هنا هو أن الأدب البريطاني ظلَّ دائماً جُزءاً من الرسالة البريطانية في الهند ـ الرسالة الساعية إلى تحديث السكّان "الرجعيّين". فهل هذه هي أيضاً جزء أساسي من رسالة سلمان رُشدي؟ قد يظنُّ البعض أن هذا سؤال غير مقبول فيما يتعلَّق بشخص مُناهض للاستعمار يدعو إلى تلاقح الثقافات، ويرفض القناعات التي يقوم عليها العالم المُستقرّ. ومع ذلك، فإن الكتاب يقوم على مقولات عالم تُهيمن عليه العقلية الإمبريالية: فهو يعرض علينا إمكانية الخلاص عبر الأدب، ويدعو الهنود (المسلمين / المُهاجرين) إلى اتخاذ نظام أخلاقي تقدُّمي، ويسعى إلى خلخلة استقرار تقاليدهم على أمل تحويل هُويَّاتهم إلى هُويَّات مُناسبة للعالم الحديث (أي **المُتحضِّر**). ورُشدي يقف إلى جانب مكولي Tomas Macaulay في هذه النواحي جميعاً إن لم يقف إلى جانبه في غيرها أيضاً[22]. والفرق المُهمُّ بينهما أن مَكولي كتب ما كتب بصفته إداريّاً

(22) قد يكون من الضروري أن أُضيفَ أن مَكولي الليبراليّ المُؤمن بالمذهب النَّفعي لم يكن ليعارض موقف رشدي المُعارض للتمييز العنصري في بريطانيا. فعندما عارض السكّان =

قانونيّاً يسعى لتحسين المؤسسات، بينما كتب رُشدي ما كتب بوصفه مؤلِّفاً أخذ على عاتقه تحسين الأيديولوجيّات.

سياسة النصّ الجزئي

أشرتُ عندما اقتبستُ تعليقات رُشدي على روايته إلى أن الوضع الخطابي للجُزء الذي يتناول الإسلام ليس واضحاً تمام الوضوح. فهل هو "استقصاء تاريخي" أم لا؟ وأريد الآن أن أتناول باختصار مسألة مقاصد الكاتب لأرى ما إذا كان ذلك يُساعدنا على فهم صلة **الآيات الشيطانية** شكلاً ومضموناً بالوضع السياسي في بريطانيا ما بعد الاستعمار. ولا بُدَّ من التأكيد على أن ما يُهمُّني هنا ليس الدافع الأصلي الذي حدا برُشدي لكتابة الرواية، بل دافع المُؤلِّف كما تحقَّق في بنية النصّ الأدبي وسياقه السياسي.

فإن كُتِب الكتاب عن نموّ الإسلام بوصفه ظاهرة تاريخية، فإن لنا أن نسأل عمّا إذا كان هذا الهدف يتحقَّق أفضل ما يتحقَّق بتصوير حلم خيالي لشخصية روائية هي شخصية نجم سينمائي هندي أخذ يفقد تماسكه العقلي. أما إذا كان الهدف الأساسي للكتاب السخرية من المُعتقدات الدينية للمُهاجرين المُسلمين في بريطانيا ومُمارساتهم، فإن الوسائل الأدبية التي تستخدمها **الآيات الشيطانية** مُناسبة تماماً. وبما أن هذه المُعتقدات والمُمارسات تُشكِّل جُزءاً من الوجود الاجتماعي للمُهاجرين المُسلمين، فإن انتقادها يحتاج إلى نصٍّ يكون سلاحاً. وبما أن هذا السلاح سيستخدم أمام جمهور يعيش عصر ما بعد المسيحيَّة ـ مع ما يُثيره ذلك الجمهور من إغراء ـ فإنه يستمدُّ بعض مادَّته على نحوٍ ذكيٍّ من التراث المسيحي الطويل من الجدل المُعادي للإسلام، الذي يحتلّ الانشغال المسيحي بالجنس في حياة النبي مكان الصدارة منه. فقد "بدا لمسيحيي العصور الوسطى أن من الواضح تماماً أن سلوك محمد مع النساء كان كافياً بمفرده لنفي إمكانية أن يكون نبيّاً" كما لاحظ نورْمَن دانْيِل (1960: 102).

= الأوروبيون في الهند قانوناً أخضعهم لسلطة القضاة الهنود، فإن مَكولي هاجمهم هجوماً شديداً (ناجحاً) بسبب تمسُّكهم "بروح الطائفة التي لا تسمح لغيرها بالانتماء إليها". (سْتوكْس 1959: 215).

وقد قال عدد من المُعلِّقين على الرواية، إن الأحداث الجنسية التي ترويها الرواية في تصويرها للنبي تُساعد على جعل شخصيته شخصية إنسانية. وقد يكون ذلك صحيحاً تماماً. ولكن الفرضيات التي تقوم عليها هذه الإنسانية هي بذاتها نِتاج تاريخ مُعيَّن. فالحديث عن النوازع الجنسية عند شخص ما في التراث المسيحي، يعني قطع الصلة بينه وبين الحقيقة الإلٰهيَّة ووصفه بأنّه ليس سوى إنسان خاطئ. أما في تراث الحداثة الذي أعقب الحِقبة المسيحيَّة فإن "أنسنة" فرد من الأفراد تعني الإصرار على مُيوله الجنسية، والكشف عن حقيقته الإنسانية الأساسية بإزالة أقنعته المُتعدِّدة واحداً بعد الآخر[23]. ويتطلَّب هذا المبدأ منا، مثل أيِّ مذهب يقوم على الفكر الإمبريالي، أن نسلك طريقة تشمل كُلَّ الناس للاتِّصاف بـ "الإنسانية" - وهي في واقع الأمر طريقة واحدة للتعبير عن الرغبة والخطاب والحركة الجسمانية. (بينما "تُؤنسن" رواية رُشدي الصورة المُعتادة للنبي التي تجعله شخصاً يختلف عن بقية البشر، فإنها تُحوِّل الصورة الحقيقيّة للخميني المُعاصر - "الإمام" - إلى صورة مُغرقة في الأسطورية، لكن هاتين الاستراتيجيَّتين المُتعارضتين تماماً من الناحية البلاغية تلتقيان معاً في ما تهدفان إليه في الموقف الجدلي).

غير أن الأسلحة التي يلجأ إليها رُشدي في جدله ليست كُلُّها مسيحية، بل يأتي بعضها من الميل الحديث لاعتبار إرساء القواعد عملاً يحدُّ من الحرِّيات على نحو جليّ. وهكذا

> ظهر جبريل للنبي بين أشجار النخيل في الواحة، ووجد نفسه يتدفَّق بحُكْم إثر آخر دون توقُّف حتى ما عاد المؤمنون قادرين على احتمال أيِّ مزيدٍ من الوحي. . .أحكام تُنظِّم كُلَّ ما يخطر على البال. فإن فسا أحدهم فليُوجِّه وجهه نحو الريح، وهناك قاعدة تخصُّ اليد التي على المرء استخدامها لتنظيف قفاه. **وبدا كما لو أنه لن تترك ناحية من نواحي الوجود الإنساني حرَّة طليقة دون حكم يُنظِّمها**. فقد حدَّد التَّنزيل - **أي القرآن** - للمؤمنين كم يأكلون، كم ينامونً، وأي وضع جنسي باركه اللّه، وتعلموا أن اللواط

(23) يضم كتاب رودنسن 1971 صورة "إنسانية" للنبي تتكوَّن من خليط من نقاط القوَّة والضعف، وهي صورة غريبة الشبه بالصورة التي تُقدِّمها رواية رشدي. ويتشابه في الكتابين دور الجنس في إقامة وضعه الإنساني (ومن ثم الأخلاقي المعيب).

> والوضع الرسولي باركهما الملاك، بينما كانت الأوضاع الممنوعة تضم كُلّ الأوضاع التي تكون الأنثى فيها من فوق. وجاء جبريل أيضاً بقائمة تضم المواضيع التي يجوز التحدُّث فيها وتلك التي لا يجوز، وعيَّن أجزاء الجسم التي يجوز حكُّها والتي لا يجوز مهما بلغت الحاجة لذلك. وحرَّم أكل القريدس، تلك المخلوقات الغريبة التي لم يرها أيٌّ من المؤمنين ولا يُهمُّها أمرُ هذا العالم، وأمر بأن تقتل الحيوانات ببطء ليخرج منها دمها لتفهم معنى حياتها وهي تعاني من موتها معاناة كاملة، ذلك أن المخلوقات الحية لا تُدرك أن حياتها كانت حقيقية وليست أضغاث أحلام إلّا عند سكرات الموت. كذلك حدّد الملَك جبريل كيف يجب أن يُدفن الميِّت، وكيف تُوزّع أملاكه. (363-364؛ التأكيد من عندي).

أسلوب هذه القطعة أقرب إلى المزاح طبعاً، وهو جُزء من مقصدها **الأدبي**. ولكن إذا كان هذا هو ما قصدته وحقَّقته، فإن للنظر في موضوع مزاحها صلةً بهذا الرأي الأدبي. ولست أشكو من أنها تجعل من مُقدَّسات الناس موضوعاً لها فقط، بل أشير إلى الحاجة أيضاً لفهم المزاح فهما مُتعمِّقاً. وليس بالإمكان التوصُّل إلى هذا الفهم الأعمق للمزاح (هل هو تعبير عن الحيوية؟ عن انعدام الجدِّيَّة؟ عن البِشْر؟ عن المُلاعبة؟ عن المُراوغة؟) إلّا بوجود معرفة لا يمتلكها معظم القُرّاء الغربيين في العادة.

لا تَرِد الغالبية العظمى من الأحكام في القرآن، الذي يُؤمن المسلمون بأنه أوحى اللّه به بواسطة جبريل، بل تَرِد في المجموعات المسمّاة كتب الحديث، وهذه تذكر أقوال محمَّد وأعماله هو وصحابته. وبما أن المسلمين لا يعتقدون بأن الأحاديث مُنَزَّلة، فإنها لا علاقة لجبريل بها. ولا يَرِد في القرآن حُكمٌ من بين الأحكام التي ورد ذكرُها في القطعة التي اقتبستها سوى ذلك الذي يتَّصل بالمواريث.

والأحاديث عند المسلمين تذكر المبادئ التي تقوم عليها الحياة الفاضلة، أو قد نقول إن كُلَّ مبدإ من مبادئ السلوك الفاضل للمسلم، له حديث يستند إليه. وقد جَرَت عبر القرون مُحاولات عديدة لوضع مجموعات مُعْتَمَدة ومُبوَّبة من الحديث، وهناك اختلافات مُهمَّة بين المذاهب المُختلفة في الأحاديث التي تُعدُّ مقبولة. ولذا، فإننا لا نجد أيَّ مجموعة أحاديث يَرِد فيها تحريم القريدس، وهو تحريم لا نجده إلّا عند الشيعة. ولا تَرِد في أيِّ مجموعة من الأحاديث المُعْتَمَدة لدى السنّة أحكام الاتِّصال الجنسي التي يَرِد ذكرها في **الآيات الشيطانية**. والسؤال الذي قد

يودّ القارئ المُطّلع أن يسأله هو ما سبب نسبة الأحكام التي تَرِد في الحديث إلى جبريل، وما سبب ذكرها كما لو أنها يقبلها المسلمون كافَّة. ولا شكَّ في أن الجواب سيكون: "لأن أحلام المُمثِّلين الذين أصابهم خلل عقلي ليست أقوال بحّاثة ثقات، بل هي ضرب من النقد"(*). ولكن هذا الجواب لا يقنعنا.

فعندما نُسمّي قطعة مكتوبةً "نقداً"، فإنّنا ننسب إليها مكانة مُحترمة. ومن المفترض أن تتناول القطعة النقدية بعض الرذائل السائدة، ولكن هذه الرذائل يجب أن تُعرف بأنها رذائل لدى من يُوجَّه النقد إليهم. وبذا يكون مشروع الناقد محافظاً. ولا يتوجَّب على الناقد أن يكون مؤمناً، ولكن عليه أن يكون على دراية كاملة بالبنية الأخلاقية للناس الذين ينتقدهم ـ أي بالتباين بين مُثُلِهم العُليا التي يُؤمنون بها وبين مُمارساتهم الفعلية، وإلّا فإن كلام المُنتقِد سيهبط إلى درجة الاستهزاء. ولا يكفي تصوير مُعتقدات الآخرين وعاداتهم على أنها رذائل حتى يُعدَّ ذلك التصوير نقداً (لكن هذا لا يعني أن هذا التصوير لا يترك أثراً). فالتصوير الذي يستخفُّ بالآخرين طوال القرن التاسع عشر في أوروبا، كان جُزءاً هامّاً من الدعاية الإمبريالية وتسويغاً أساسيّاً لـ "رسالتها التمدينية" بين جماهيرها المحلِّيَّة. والتعبير عن الاستهانة بمُعتقدات السكّان المحلِّيّين ومُمارساتهم (مثل إشارة مَكولي لـ "الخُرافات الخبيثة") يعتمد على قوَّة التهديد المُقْنِع خلافاً للنقد الذي يتضمَّن موقفاً أخلاقيّاً[24].

غير أن أكثر ما يُثير الدهشة في حلم جبريل عن الأحكام الإسلامية هو

---

* الكلمة الأصلية هنا هي satire، وتترجم عادة بكلمة "هِجاء" (راجع قاموسَي **المورد** و**المغني الأكبر** مثلاً). ولكن مدلول الكلمة الأجنبية أوسع من مدلول الكلمة العربية، ولذا فإنني استخدمتُ كلمة "النقد" قاصداً بها الجانب السلبي الذي يبقى واضحاً في صيغة "الانتقاد"، ولكنه يكاد يختفي من مُصطلح "النقد" الأدبي. أما الهجاء كما يمارسه الهجّاؤون العرب فيقابله مُصطلح invective.

(24) أجاد ڤالتسر في ما كتبه عن الموضوع القديم المُتعلّق بالنقد الداخلي بالإشارة إلى التراث اليهودي في كتاب **التفسير والنقد الاجتماعي** (1987)، ولكننا نتساءل عن سبب تفاديه للموضوع عندما تناول التراث الإسلامي في مقال "خطايا سلمان" (1989). والمسائل التي تناولها في بحثه الثاني (وهو عن التجديف وحرِّية التعبير) يجري بحثها بالطريقة المُتوقَّعة ـ ولذا فإنها سيُرحَّب بها معظم القرّاء العقلاء. أما ما تحاشاه، فهو علاقة موقف الرواية النقدي بفكرة النقد الداخلي.

التفسير المُنفِّر لطريقة المسلمين في ذبح الحيوانات لكي يحلَّ أكلها. ولا ريب في أن خلوَّ القرآن وكُتب الحديث المُعْتَمَدة من هذا التفسير لا يعني من يكتبون هذا النوع من النقد الروائي. ولكن ما يفوق ذلك في أهميَّته، هو أن القرّاء الإنغليز سيربطون هذه المقولة بالحملة الصحفيّة المشهورة التي جرت قبل سنوات قليلة ضد ما وُصف بتلك العادة الإسلامية "القاسية البربرية". وقد أدّى ضغط الرأي العام إلى تشكيل هيئة أوصت بجعل "الذبح الشعائري" غير قانوني. ولكن من حُسْنِ حظ المسلمين أن السلطات الدينية اليهودية استطاعت إقناع الحكومة بعدم اتِّباع توصيات تلك الهيئة. ويبدو أن هذا يُؤكِّد أن استهزاء رُشدي كان مُوجَّها ضدّ المُهاجرين المسلمين في بريطانيا على نحو خاص، وهم أقليَّة ضعيفة سياسيّاً تُعاني من بعض المُشكلات بسبب تمسُّكها بتقاليدها الدينية. لكن عندما يخوض أحدهم حملة صليبية، فإن الضمير العلمي يتنحّى جانباً ولا يبقى سوى التصميم على أن ينتصر النور على الظلام[25].

ليس رُشدي مُلزماً طبعاً بأن يأخذ المُعتقدات والمُمارسات التي يرفضها مأخذاً جدِّيّاً أو لأن يتوقَّف عن التهكُّم عليها. ولكنه عندما يختار التهكُّم عليها، فإنه يضع نفسه في أرضية تراث آخر يتمتع بالقوَّة حيث هو ـ وهو تراث الطبقة الوسطى الليبرالية في دولة غربية في حِقبة ما بعد الاستعمار. ويجب على قارئ **الآيات الشيطانية** ألّا يسمح لنفسه بأن يُخدع بالتُّهَم المُوجَّهة إلى العنصرية البريطانية، فيظنَّ إن الرواية تتعارض مع التراث الليبرالي: فتلك التُّهَم تتَّفق تمام الاتِّفاق مع القلق الليبرالي من العنصرية المُنتشرة في بريطانيا المُعاصرة[26].

---

(25) تقدِّم لنا دغلس في فصلٍ من أنجح فصول كتابها بعنوان **الطهارة والخطر** (1966) تفسيراً أخّاذاً لأحكام الطعام في سفر اللاويّين يُقنع القارئ باتساق تلك الأحكام. ولكنها لا تهدف إلى الاستهزاء، على عكس سلمان رشدي.

(26) أضف إلى ذلك أن الوضع أسوأ في الهند بكثير وفقاً لتعليقٍ أدلى به رشدي لصحافي إنغليزي في لندن: "ليست المسألة أنني أجعل من لندن مثالاً في مجال علم الاجتماع. اذهب إلى الهند في هذه الأيام تجد من الأمور ما هو أسوأ عشر مرّات ممّا يحدث هنا، والهنود هناك هم الذين يفعلون ذلك بالهنود، وكثيراً ما يكون ذلك لأسبابٍ عرقيَّةٍ. (1989ب: 1155). ويتَّفق هذا التعليق مع ما قلته عن موقع الكتاب النقدي. والأمور، من وجهة النظر الليبرالية، هي دائماً أسوأ عشر مرّات في الهند منها في الغرب.

غير أنني أرى أن ما يفوق ذلك أهميَّة هو الآتي: أن رُشدي بسخريته من فكرة أحكام السلوك ("أحكام تُنظِّم كُلَّ ما يخطر على البال... وبدا كما لو أنه لن تُترك ناحية من نواحي الوجود الإنساني حرَّة طليقة دون حُكم يُنظِّمها")، إنما يستعين بالفردية الليبرالية التي وصلت ذُروتها في عهد السيِّدة تاچر في بريطانيا. ولكن لم يثبت إلى حدٍّ الآن، لا في السياسة ولا في الأخلاق، أن ما لا يخضع للأحكام حرٌّ حقّاً[27].

أُكرِّر فأقول: أنا لا أقول إن نقد رُشدي فاسد لأن موقفه يقع خارج التراث الإسلامي، بل أقول إن قوَّة ذلك النقد تعتمد على وجوده داخل التراث الليبرالي الغربي، ولأنه يُنظر إليه على أنه يخاطب جمهوراً يُشاركه في ذلك التراث. كذلك أقول إنه قد يُؤدّي تجريح مُعتقدات الناس ومُمارساتهم إلى تركهم إيّاها، ولكن هذا التغيير تُجريه قوَّة أكبر (تخلق مشاعر الخجل، أو الخوف، إلخ) وليس الحُجَّة الأخلاقية. وأنا أجد أن من المُفارقات أن الليبرالية الغربية التي أُدْخِل تحت اسمها أكثر من مُجرَّد الليبرالية السياسية ـ والتي تتباهى بأنها تقوم على الحُجَّة العقلانية وعلى تحاشي القسوة، تُهلِّل لرواية مُثْقَلَةٍ إلى حدٍّ بعيدٍ ببلاغة التخويف.

آثارٌ سياسيةٌ على حياةٍ تاليةٍ لحقبة الاستعمار

لا أريد أن أعطي الانطباع بأنّني أرى أنَّ **الآيات الشيطانية** يجب أن تُقرأ قراءة تعتمد اعتماداً كُلِّيّاً ـ ولا حتى رئيسيّاً ـ على مقاصد الكاتب الواعية. فالتوتُّرات والتناقضات التي تكشف عنها أشدُّ مثاراً للاهتمام من أيِّ شيءٍ يحدث على سطح الأحداث، إذ إنها تسمح لنا بقراءة بعض أجزاء الرواية قراءة سياسية

(27) يشير تيلر (1979: 177) إلى أن مذاهب الحرِّية الإيجابية، على عكس مذاهب الحرِّيَّة السلبية (حيث تتكوَّن الحرِّيَّة من غياب العقبات)، تتعلَّق "بنظرة إلى الحرِّيَّة تتضمَّن مُمارسة السيطرة على حياة المرء. ولا يكون المرء حرّاً من وجهة النظر هذه إلّا بمقدار ما يُمكنه أن يُحدِّد نفسه وشكل حياته. ومفهوم الحرِّيَّة هنا مفهوم يجعلها مُمارسة". وأنا أرى أن أحكام السلوك لا تنفصل عما دعاه تيلر بالحرِّيَة بوصفها مُمارسة. أما من وجهة نظر الحرية باعتبارها مفهوما يقوم على الفرص (الحرِّيَة السلبية) فإن القواعد تُحدِّد ما يجب ألّا يُفعل، وهي لهذا ليست سوى عقبات.

في مقابل الفكر السياسي في الرواية، وهو الذي كان موضوع القسم السابق من هذا الفصل.

فمثلاً تصدر عن شخصية چامچا Chamcha في معرض التغني بروائع شيكسبير جُملة مدهشة هي: "پامِلا طبعاً قامت بمحاولات لا تنقطع لخيانة قومها وطبقتها". (398). ولكن ما هو واضح لكُلِّ قارئ مُدقِّق هو أن پامِلا لا تخون قومها وطبقتها بل زوجها الهندي - بالعيش في الأحياء الفقيرة التي يسكنها المهاجرون بدلاً من أن تُكمل تحوُّل زوجها إلى إنغليزي أصيل وتُؤكِّده. وپامِلا على وعيٍ حقّاً برغبة چامچا اليائسة في الشيء الذي ترفضه (180).

ولكن لماذا يُقال إن شعورها نحو طبقتها خيانة؟ فكُلُّ من يتلقّى تعليمه في المدارس الإنغليزية الخاصَّة، مثل چامچا، لا بدَّ أن يعرف أن الآباء المُنتمين إلى أعلى الطبقة الوسطى لا ينظرون إلى الآراء السياسية الراديكالية لابنتهم على أنها خيانة (سيرون فيها "مثالية الشباب"، لا أكثر)، ولكنهم سينظرون إلى زواجها من هندي على أنه كذلك. ومن غير المعقول ألّا يعرف چامچا ذلك. لا بل إنه يعرف ذلك، ولكنه لا يستطيع الاعتراف، ولذا فلا بُدَّ من كبت هذه المعرفة.

يستاء چامچا من عدم استعداد پامِلا لتأكيد كونه جنتلماناً إنغليزياً، وهو يعلم أن عدم الاستعداد هذا يتَّصل بآرائها السياسية المُتمرِّدة. وهو يتراجع مُتخاذلاً كلما انتقدت مُحاولاته لأن يكون إنغليزياً ويحتقرها بسبب آرائها السياسية اليسارية. ولكن هذا لا يُفسِّر تُهمة الخيانة المريرة، وهي تُهمةٌ لا يُوجِّهها أبداً لزيني، الهندية الراديكالية التي تسخر منه بسبب تقليده الأعمى لاتجاهات الإنغليز. ولا يُفسِّر سبب شعوره بأن پامِلا تخون قومها هي وطبقتها هي ولا تخونه هو. ولكن هذه التُّهمة مُناسبة تماماً بسبب مجيئها على لسان چامچا، والسبب الوحيد لذلك أنها تُخفي العلاقة المعقَّدة بين الرغبة في تحوُّل الذات وبين الأفكار الخاصَّة بالنقاء الجيني، وهو ما لا تُفصِّل الروايةُ القولَ فيه.

إن التحوُّل إلى جنتلمان إنغليزي "أصيل" (يُشعر بأن العيون كُلَّها تُراقبه كما يُراقب هو نفسَه) فعلٌ من أفعال الأيديولوجيا العِرقية - وهو يعني الانخراط في

خطاب عن "الجوهر التوليدي"(*)، وهو خطاب يضع الهنود في موضع مُختلف. وقد اكتسبت هذه الأيديولوجيا، مفهوماً ومُمارسةً، أشدَّ أشكالها تطوُّراً أيام الحكم البريطاني للهند. ويخوض چامچا في غمرة سعيه لأن يتحوَّل إلى إنغليزي من ذلك النوع صراعاً مع مُعضلة أيديولوجية مُستعصية: إذ عليه أن يُنكر هنديَّته لكي يُصبح إنغليزيّاً. وهو يأمل في أن يُقرِّبه زواجه من امرأة إنغليزية من تحقيق رغبته، ولكن پامِلا تتزوجه **لأنه** هندي، وهذا يُخفِّف من درجة الإنغليزية التي يسعى لاكتسابها بواسطتها (أما خيانتها له مع صديقه الهندي جوشي فليست سوى تأكيدٍ على أن زواجها ليس سوى خيانة عِرقية)، وهي تسعى إلى أن تُنجب طفلاً نصف إنغليزي. ولذا فإن سيرة پامِلا الجنسية، وليست سيرتها السياسية، هي التي تشكِّل الخيانة الحقيقية لچامچا وذلك **لأنها خيانة للصفة الإنغليزية الجوهرية (أي النقية من الناحية العِرقية)**. ولكن خيانتها ليست في نهاية المطاف إلّا تعبيراً عن محاولاته هو لأن يتحوّل إلى ذلك الكائن المُختلف: الجنتلمان الإنغليزي الأصيل. وثَمَّة إزاحة مُزدوجة هنا: فچامچا هو من تقع عليه الخيانة وهو الخائن الأخير لذاته ـ هو المُستعمَر الذي يكره نفسه(28).

(*) العبارة الأصليَّة هي generative essence. والمقصود فيما يبدو لي هو المفهوم العرقي الذي يرى أن صفة "الإنغليزية" مثلاً تتشكَّل من مجموعة من الصفات الجوهرية التي تَظَلُّ ثابتة على مدى الأجيال تتوالد كما يتوالد الأبناء من الآباء. وبهذا المعنى لا يُمكن لشخص هندي أن يكون جنتلماناً إنغليزيّاً أصيلاً كما يطمح چامچا لأن يكون. ولكن لعلَّ من الطريف أن طموح چامچا قد تحقَّق في شخصية سلمان رشدي نفسه الذي مُنح مؤخَّراً (في سنة 2007) لقباً من ألقاب النبالة الإنغليزية، فأصبح بذلك جنتلماناً رسميّاً يُدعى السير أحمد سلمان رشدي. ولكن هل أصبح جنتلماناً إنغليزيّاً بالمعنى الحقيقي للكلمة؟ هناك بحث شيِّق عن موضوع الجوهر التوليدي في كتاب

Ethnicity, culture, and nationalism in North-east India By M. M. Agrawal

انظر الموقع الآتي:

http://books.google.jo/books?id=2NoK24t_dPMC&pg=PA25&lpg=PA25&dq=%22generative+essence%22&source=bl&ots=cOrLoZwMMe&sig=w7r14IoSAPff9Od3wrAxi0YS1mI&hl=en&ei=pPrfSeT5FdqNjAfWzeXUDQ&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=2#PPA25,M1

(28) اقتربت الكاتبة الكندية موكرجي كثيراً من هذه النقطة (في مقالتها المعنونة "النبي والضياع"، 1989)، ولكنها لم تلاحظ أن معنى الخيانة هنا ذو طبيعة طبقية، وأن هذا هو ما يعطيها ما =

والحلُّ الأخير هو أن چامچا يعود إلى الهند، مكانه الطبيعي، وإلى زيني، التي هي من جنسه:

> انتهى عهد الطفولة، ولم يعد المنظر البادي من هذه النافذة سوى صدى قديم مُفرط في العاطفية. فليذهب إلى الشيطان! فلتأتِ الجرّافات. **فإن رفض القديم الموت، فسيستحيل على الجديد أن يولد**. جاءه صوت زينات وكيل وهو يقول: "تعال معي". وبدا أنه رغم كُلِّ أخطائه ونقاط ضعفه وذنوبه ـ رغم **إنسانيَّته** ـ كان يحصل على فرصة أخرى. وكان جليّاً أنه لم يكن ثَمَّة من تفسير لِما قد يأتي المرء من حظوظ. لقد جاءت، والسلام. كانت تمسُّ مرفقه بيدها. كانت زيني تقول: "إلى شقّتي". "فلنغادر هذا المكان اللعين". فأجابها وأشاح بوجهه عن المنظر: "هيا بنا"[29]. (547؛ التأكيد من عندي).

غير أن هذا الحلَّ المُتفائل لا يُصبح مُمكناً إلّا بعد وفاة أبيه وحصوله على تركة مُريحة في الهند ـ تركةٍ آلت إليه (مع ما في ذلك من مُفارقة) وفق أحكام التنْزيل العزيز[30]. ومما يُساعد على إتمام هذا الحلّ أن زوجته الإنغليزية (التي

= فيها من تعقيد وقوّة مُدمِّرة. ولا يستطيع المرء في هذا السياق أن يتحدَّث مثلها حديثاً ذا فائدةٍ عن "مُستعمَر" له صفة العمومية، ولا عن "مُهاجر" ذي طبيعة شمولية.

(29) كانت سپڤاك (1989) قد لاحظت أن **الآيات الشيطانية** تنتهي بعرض جنسي للبطل صلاح الدين. هناك في الحقيقة اضطراب مُزعج بين إيحاءات الكتاب ذات التوجُّه النسوي (وهذه تدعوها سپڤاك حرص الكاتب "على إدخال المرأة في سرد التاريخ") وتعامله مع النساء تعاملاً وحشيّاً يستهين بهنّ (وهو ما لا تشكو منه سپڤاك). ولربما كان أكثر مثال من أمثلة إدخال النساء في ثنايا سرده مثاراً للدهشة الاسم الذي تسمّت به شخصية نسوية في رواية **العار**، وهو "العذراء ذات البنطلون الحديدي"، وهو اسم لم تعترض عليه أيٌّ من المُعجبات به. ولم تقل حتى سپڤاك، بما لها من نظر ثاقب، شيئاً سوى "أن النساء في رواية **العار** لا يبدو أنهن قويّات إلّا بصفتهن كائنات وحشية من نوع أو آخر". وأنا لا يقلقني عجزه عن تصوير النساء تصويراً يُثير الإعجاب على النحو الذي يفعله عندما يُصوِّر الرجال (كما يبدو على سپڤاك عندما تقول إن "عائشة، النبيَّة الأنثوية، تفتقر إلى العُمق الوجودي الذي يتَّصف به 'النبي رجل الأعمال'"). ما يُقلقني هو غموض النصّ، الذي يربط الآراء التقدُّمية بخصوص الظلم الذي تعرَّضت له النساء بالعنف المُتكرِّر الذي ترويه الروايات نحوهن. وأتساءل عن السبب الذي يجعل الناقدات يخلدن إلى الصمت حيال هذا الأمر. أوسِّع السؤال أكثر فأقول: ما الذي يدعو القرّاء للتغاضي أحياناً عمّا يجدونه عند كاتبٍ من الكُتّاب بينما يعتبرون الشيء نفسه غير مُحتمل عند كاتب آخر؟

(30) يُطبَّق قانون الأحوال الشخصية وفق الانتماء الديني في كُلٍّ من الهند والباكستان.

تتجسّد فيها خيانة الذات)، يجري التخلُّص منها في الوقت المُناسب ـ إذ تموت حرقاً، وتُروى حادثة موتها على نحوٍ عابرٍ في تقرير للشرطة لا يُسمّي صاحبة الجثَّة عندما تُكتشف، وفي بطنها طفلٌ نصفُ هنديٍّ لم يولد. (464-465).

إنْ رَفَضَ القديمُ الموتَ، فسيستحيل على الجديد أن يولد. هذا قول من قبيل الهراء، إن أُخذ على أنه تعميم قائم على التجربة. ولكنه يُمثِّل الفلسفة الأخلاقية المُعْتَمَدة لدى رأسمالية الاستهلاك لتسويغ البحث الدؤوب عن كُلِّ ما هو جديد. وهذا چامچا في رواية رُشدي يُدمِّر ماضيه ـ أمَّه،[31] وأباه، وزوجته، وأصدقاءه، وذاته العليا جبريل، ومناطق مُعيَّنة من لندن، بل حتى حبَّه لإنغلترة[32] - **ثمَّ يُسامح نفسه على هذا التدمير.** ولذا فليس ثَمّة ما يدعونا لأن نفترض أن هذه الفلسفة الأخلاقية يُمكن أن تنتج عنها نهاية لدورة التدمير ومُسامحة النفس واختراع هُويَّات جديدة. وعندما يَنعدم الولاء للماضي، فإن كُلَّ تدمير بداية جديدة، والبدايات الجديدة هي كُلُّ ما يُمكن للمرء أن يملكه.

والحلُّ الذي يجده چامچا لمُشكلة الهُويّات المتعارضة، أي العودة إلى مكانه الحقيقي، حلٌّ غير مُتاح لكثير من المُهاجرين رغم أن فكرة إعادة المُهاجرين المُلوَّنين إلى بلادهم الأصلية حلٌّ يُفضِّله اليمينيّون في بريطانيا، بمن فيهم إينُكْ پاول. فأصول المشاكل السياسية التي يُواجهها المهاجرون الهنود والباكستانيّون في بريطانيا المُعاصرة، تعود إلى النتائج الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للحُكم البريطاني في الهند، وليس إلى أصول الإسلام في شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي التي تتعامل معها الرواية تعاملها مع الأساطير. والإطار الزمني الذي تُصوِّره الرواية قُصد منه أن يكون أسطوريّاً ـ وقد وصفته ناقدة مُعجبة بالرواية بأنه "هندوسي النزعة من حيث إنه زمن دوّار، وإسلامي من

---

(31) من اللافت للنظر أن موت أمه يختلف تماماً عن موت أبيه ـ فموتها أقرب إلى الكوميديا. فموت امرأة لاختناقها بعظمة سمكة، بينما يختبئ ضيوفها الموسرون تحت منضدة الطعام خوفاً من غارة جوِّيَّة باكستانية، لا يحتمل أن تعطي البطل الذَّكَر مثالاً يُثير التقدير لموتٍ علماني الطابع. وهنا يجد المرء نفسه مدفوعاً للتساؤل: كيف تختلف مُسبِّبات الموت لدى الذكور والإناث؟

(32) "چامچا، الذي أحبَّ إنغلترة في شخصيَّة زوجته الإنغليزية". (425).

حيث إنه زمن ثُنائي" (موكرجي 1989: 9)[33]، بينما تعود جذور المُشكلة المركزية في الرواية والحلّ الذي تصل إليه إلى أوضاعٍ طبقية ذات تاريخ مُعيَّن.

قد يُقال إن عودة چامچا إلى الهند ليست الحلَّ الوحيد للمصاعب التي يُواجهها المهاجر. فهناك مِشال، ابنة سفيان، صاحب المقهى البنغلادشي، التي تبقى في موطنها الجديد لتُكافح من أجل إنغلترة تخلو من التمييز العنصري. ولكن مشال، التي وُلدت وترعرعت في إنغلترة، إنغليزية على نحو أساسي ـ بطريقتها في الكلام، وشعورها نحو أمِّها، وسلوكها في أمور الجنس، وملابسها، وآرائها السياسية الراديكالية ـ رغم أن من الضروري ألّا يغيب عن بالنا أنها لن ينظر إليها العنصريون في إنغلترة على أنها إنغليزية. (وانتماؤها إلى الطبقة البرجوازية الإنغليزية الصغيرة يختلف عن هُويَّة الجنتلمان الإنغليزي التي يطمح چامچا لاكتسابها). ومع ذلك فإن مشال هي التي تعيش بينما يموت والداها المهاجران حرقاً، بما لذلك الاحتراق من دلالات. وأما الخُطبة المُثيرة التي يُلقيها في المحكمة سلفستر روبرتْس، الذي يُعرف باسم الدكتور أهورو سِمْبا، فتقول: "نحن هنا لكي نُغيِّر الأمور. . . لقد وُلدنا هنا من جديد: ولكنني أقول أيضاً إننا سنُغيِّر هذا المُجتمع أيضاً، سنُعيد تشكيله من أسفله إلى أعلاه. سوف نقصُّ الخشب الميِّت، وسوف نعتني بالشجيرات الجديدة. لقد جاء دورنا" . (414). وهذه الخُطبة تلوح عليها صفة السخرية من الذات في ضوء التدمير المُنظَّم تقريباً لاختلاف المُهاجرين في الكتاب (باستثناء لون جلدهم وحبِّهم للتوابل).

على أن ما يلفت النظر في رواية **الآيات الشيطانية**، بالنظر إلى ما قيل عنها، أنها ليست رواية عن أزمة غالبيَّة المهاجرين أبداً. ولا هي، حسبما زعم بعض من كتبوا عنها، بالتعبير العميق عن المُهاجر بوصفه مُمثِّلاً عامّاً لحِقبتنا التاريخية. فليس هناك من مُهاجرين في الرواية باستثناء عائلة سفيان، وجوشي، الراديكالي العاطل عن العمل، وچامچا نفسه. نعم، تذكر الرواية أيضاً عائلةً يهوديَّةً من الطبقة الوسطى لجأت إلى إنغلترة من پولندة هي عائلة كُون Cone،

(33) لا يتعامل المُؤرِّخون الحديثون مع الزمن بوصفه دوّاراً أو ثنائيّاً. وهذا هو السبب الذي يجعل الرواية تنتقد شخصية الإمام (الخميني) لأنه يسعى إلى إيقاف المسار الخطّيّ للتاريخ العلماني. (210).

وهي تتكوَّن من الأب أوتو الذي ينتحر بعد محاولات تُثير الضحك للاندماج؛ وأرملته أليشيا التي تصبح مُتديِّنةً وتهاجر إلى كاليفورنيا، حيث تستقرّ هناك مع شخصٍ لطيف؛ والابنتين أليلويا وإِلنا، وتموت كلٌّ منهما ميتةً عنيفةً. هذا كُلُّ ما يُقال لَنا عن عائلة كون المُهاجرة. فهل هناك من نمطٍ مُتكرِّر؟

إن غالبية المُهاجرين المُسلمين في بريطانيا من العُمّال، وقد استقرَّ أكثرُهم في المدن الصناعية شمال إنغلترة. وهم لا يعودون عندما يتقاعدون إلى البلاد التي قَدِموا منها، ولا يُبدون رغبة في اكتساب "القِيَم الأساسية" في الثقافة البريطانية. ولا تُقيم قصص الكِتاب صلةً بتجارب هذه الشريحة من السكّان السياسية والاقتصادية، ولا بحياتهم الثقافية. أما الصلة التي تقيمها على نحو قويٍّ، فهي المشاعر الغامضة التي تستثيرها إطالة نظر الهندي المُتأَنغل في صورة الطبقة الحاكمة في بريطانيا الإمبريالية. وقد استُبعد چامچا من الانضمام إلى تلك الطبقة ليس بسبب التمييز العنصري فقط، بل لأن إنغلترة القديمة الطيبة، إنغلترة التي عهدها **الجنتلمان الأصيل**، لم تَعُدْ موجودة. وعندما يُجيب چامچا على المديح الذي يكيله ڤالنس بصوته العالي للثورة الطبقية التي جاءت بها ثاچر، فإنه يصل إلى هذه النتيجة المحزنة: "لم تكن هذه طريقة چامچا، ولا هي طريقة إنغلترة التي جعلَها مثالَه الأعلى وجاء ليفتحها". (270). ولكن هذا الإعجاب الشديد بصورة إنغلترة التي تملأ مُخيِّلة الجنتلمان، والتي لا وجود لها لم يكن مُمكناً إلّا في ذهن برجوازي مُستعمَر. فهذا البلد الذي نال إعجاب چامچا فأراد أن يسكنه كان هو أيضاً البلد الذي شنَّت طبقتُه الحاكمة حرباً مُستمرَّة على طبقاته العاملة المُنظَّمة، وضدَّ الفلاحين الآيرلنديين، وضدَّ الشعوب المُختلفة التي ضمَّتها إمبراطوريَّتُها المُترامية الأطراف. ومما له مغزاه أن يقظته لا تبدأ بإدراكٍ من جانبه أن حنينه لإنغلترة الجنتلمان قائمٌ على وهم، بل بحنينٍ إلى إنغلترة التي لم تَعُدْ موجودةً لتستقبله. أما أغلبية المُهاجرين المُسلمين، فلم تكن لديهم ما لديه من أوهام حول إنغلترة لأن أصولهم الطبقية وتقاليدهم الدينية مُختلفة عن طبقة چامچا وتقاليدها الدينية، وكانت طموحاتهم التي تدفعهم للهجرة مُختلفة عن طموحاته، ويعيشون الآن في ظروف صعبة.

أخيراً لا يحسم كُلُّ ما قلتُه عن الرواية مسألة القيمة النهائية للرواية حتى إذا كان كُلُّه مُقنعاً. فهذه مسألة أجدني مُضطرّاً لتركها للنقّاد، حُماة التراث الأدبي لأن اهتمامي ينصبُّ على مجالات القوّة التي تخلقها الرواية وتحتلُّها.

استعمالات بريطانيَّة لرواية من روايات ما بعد الاستعمار

ذكرتُ شيئاً فيما سبق عن القراءات التي تعرَّضت لها **الآيات الشيطانية**، ولكنني لم أكد أذكر شيئاً عن استعمالاتها في سياق السياسة البريطانيَّة. ولربما كان أشدَّ ما تعرَّضت له الرواية مثاراً للفزع حرقها العلني في بْرادْفُرد. فقد حصل ذلك عمداً على يد مُسلمي تلك المدينة لاجتذاب وسائل الإعلام. وقد حصلوا على أكثر مما أرادوا. فقد شجب المُعلِّقون من مُختلف الانتماءات تلك الفِعلة أشدَّ ما يكون الشجب وقارنوه بحرق النازيين للكُتب في عقد الثلاثينات. وحريٌّ بردِّ الفعل هذا أن يُثير اهتمام الأنثروبولوجيين وغيرهم. فعندما تحرق شخصيّات أو تُوصف بأبشع الأوصاف في رواية، فإننا يجري تذكيرنا بأن هذه الشخصيّات لا وجود لها "إلا في الرواية". ولكن القراءة الحرفية التي تقول إن ما أُحرق ليس "سوى حبر على ورق" لا تُقنعنا. غير أن ما عبَّر عنه الليبراليون من استياء شديد تجاه هذا العمل الرمزي ـ مثله مثل الغضب الذي أبداه مسلمو جنوب آسيا عندما نُشر الكتاب ـ يستحق الدراسة على نحو أشمل مما حصل إلى حدِّ الآن (أو مما أستطيع فعله هنا) من أجل أن نفهم الجُغرافيا المُقدَّسة للثقافة العلمانية الحديثة فهْماً أفضل مما تيسَّر لنا إلى حدِّ الآن.

فهناك فَرْق بين رفض الليبراليين الدعوة لمنع نشر الكتاب، وبين ردّ الفعل المذعور على الفعل الرمزي الذي جرى في تلك المُناسبة. فلماذا لم يُعبِّر الليبراليون عن استيائهم عندما أحرق أعضاء مُعارضون في البرلمان نسخاً من قوانين الهجرة قبل سنوات؟ ولعلّ ما حصل مع الحاخام موردخاي كاپلن أقرب إلى حالتنا الراهنة. فقد أعاد هذ الرجل تعريف الديانة اليهودية الكلاسيكية لا بوصفها مُعتقداً دينيّاً، بل بوصفها حضارة ضمّت لغةً وعادات: "وعندما نشر الحاخام كاپلن كتاباً للصلاة في سنة 1945 يُعبِّر عن هذه الأفكار أُحرق علناً أمام هيئة من اتِّحاد الحاخامات الأورثوذُكس في الولايات المتَّحدة وكندا" (غولْدْمَن 1989). لماذا لم يُثر ذلك استياءً علمانيّاً ضدَّ هذا الحرق الرمزي للكتاب؟ ما أريد قوله هو إن ذلك كُلَّه لا يفضح المعايير المزدوجة فقط، بل إن شيئاً ما يغيب عنّا.

ربّما كان الفَرْق الجوهري في حادثة بْرادْفُرْد (إلى جانب كونها ارتكبت على يد مُسلمين يجب أن يتوقَّعوا مواقف صحفية سلبية على وجه العُموم)، هو أن

الحرق لحق برواية كتبها روائيٌّ مشهور. كان ما يُحرق "أدباً"، وليس مُجرَّد شيء مطبوع[34]. وقد حرق الكتاب أناسٌ لم يفهموا الدور المقدَّس الذي يُؤدّيه الأدب في الثقافة الحديثة.

لا بُدَّ من التأكيد على أن التعبيرين عن الغضب الشديد ليسا متساويين بغضِّ النظر عن النتيجة التي قد يتوصَّل إليها التحليل الكامل لحرق الكتاب، ذلك لأن المُهاجرين المُسلمين (مثل كُلِّ المُهاجرين من جنوب آسيا) لا يملكون أيَّ شيءٍ يُمكن أن يضاهي ما لدى الدولة البريطانية من مصادر القوَّة والعنف. ولا شكَّ في أن هذا الغضب المُزدوج تعقَّد بإصدار الخُمَيني تهديداً بالقتل مُوجَّهاً إلى مُواطنٍ بريطاني. ولكن بعض المُسلمين البريطانيين البارزين نأوا بأنفسهم علناً عن الإعلان الإيراني، وحاولوا ضبط الأقوال المُحتدَّة التي فاه بها إخوانهم في الدين[35]. ومما لا شكَّ فيه أن الموقف المأساوي الذي وجد سلمان رُشدي فيه نفسه ـ أي اضطراره للُّجوء لحِماية الشرطة البريطانية خوفاً على حياته ـ جُزء من القصة. والجُزء الآخر هو هذا: أن سلسلة جرائم القتل التي تعرَّض لها المواطنون البريطانيّون السود على مدى سنوات على يد المُتعصِّبين البيض لم تستثر شجبَ السكّان البيض، حكومةً وليبراليين. كذلك لا يحصل المواطنون البريطانيّون السود الذين يتعرَّضون باستمرار لتهديد العنصريّين البيض على حماية الشرطة التي يحتاجونها. أي أن أمنهم لا يلقى من الاهتمام الأيديولوجي والعملي ما يُعطيه المُجتمع الليبرالي لكاتبٍ له شهرة عالمية[36]. نحن نفهم تماماً إذن أنه عندما

(34) يتَّضح تحوُّل هذه الحادثة إلى رمز أساسي في قضية رشدي برمَّتها من استعمال التمثيل الرمزي لحادثة الحرق. كما في غلاف كتاب أپنينيسي Appignanesi وميتلَنْد 1989 وكتاب رثڤن 1990، إلى جانب عدد لا يحصى من المقالات في الصحف والدوريّات التي علَّقت تعليقات عامَّة على القضيَّة.

(35) انظر: پالستر وموريس ودَن 1989. وقد قال جون پاتِن (1989أ)، وزير العلاقات العرقية: "يسعدني أن أقول إن مشاعر القلق التي أثارتها **الآيات الشيطانية** عولجت في أغلبها بطريقة تنمُّ عن المسؤولية من الأغلبية العظمى من المسلمين في هذا البلد... وأنا ممتنٌّ أيضاً لتعبير زعماء المسلمين العلني عن أسفهم لما قامت به أقلِّيَّة صغيرة استغلَّت المظاهرات السلمية ذريعة للقيام باضطرابات عنيفة".

(36) تنطبق هذه الملاحظة بالقدْر نفسه على حالة الرهائن التعساء في لندن: وهم أشخاص أبرياء يحتفظ بهم رجال قُساةٌ في ظروفٍ رهيبة تحت التهديد اليومي بالقتل. كم مرَّة =

تتعرَّض حياة المواطنين البريطانيّين العاديّين للتهديد بالقتل على يد العنصريّين البيض، ثم يقتلون، فإننا لن نحصل على احتجاج ليبرالي يصرخ بصوت عالٍ: إن أسس الحضارة الغربية تتعرَّض للهجوم - بل يكتفون بالتعبير الليبرالي عن حزنهم بسبب تزمُّت طبقاتهم الدنيا[37]. وأريد أن أؤكِّد هنا أن ما أُشير إليه ليس نقصاً في تعاطف البيض مع مِحنة المهاجرين السود، بل ناحية من نواحي المفهوم الليبرالي للعنف: لا يصبح العنف مصدراً للقلق الشديد لديهم إلّا إذا لاح أن شيئاً يُهدِّد ما له قيمةٌ عالية عندهم.

لقد تحوَّل كتاب رُشدي ـ نتيجة لانعدام التكافؤ بين قوَّة المهاجرين وقوَّة الطبقات الحاكمة ـ إلى عصاً يُضرب بها المُهاجرون في محافل سياسية مُختلفة: في التعليم، والحكومات المحلِّيَّة، والدوائر الانتخابية. أما فكرة التعدُّدية الثقافية التي ظلَّت إلى حدِّ الآن فكرة غير واضحة المعالم فقد أخذت تتعرَّض للهجوم باسم القيم الثقافية الأساسية من جميع الأطياف السياسية.

لقد أدَّت حادثة حرق الكتاب في بْرادْفُرد والغضب الذي أبداه المسلمون ضدَّ رُشدي إلى أن يُغيِّر شون فْرِنج Sean French من حزب العمّال رأيَه في مزايا التعدُّدية الثقافية: "لم يمضِ وقتٌ كافٍ في بريطانيا لكي تنشأ فيها اتِّجاهات تقوم

= رأينا إعلانات مدفوعة الأجر في الصحف تقف فيها سلسلة طويلة من الكُتّاب المرموقين موقفاً مبدئيّاً ضدَّ الورطة الإنسانية التي يعاني منها هؤلاء الضحايا؟

(37) استطاع الكاتب الصحفي إيَن أيتْكِن إبراز هذا الأمر إبرازاً جيِّداً في مقالة له نُشرت مؤخَّراً أشار فيها إلى أحداث الشَّغَب التي جرت في سنة 1958 في نتنغ هِل غيت أشاعت فيها عصابة من الشباب البيض الذُعر بين المواطنين السود فحُكم على كُلٍّ منهم بالسجن أربع سنوات. "لكن الحادثة تسبَّبت بعذابٍ خاصٍّ لليبراليين وذوي الاتِّجاهات اليسارية. ولم يكن ذلك نتيجة لِما حدث فقط. فقد أدّت أحداث الشغب وما نتج عنها إلى تصادم اتِّجاهين ليبراليين عزيزين على أصحابهما على نحو محرج. وهذان الاتِّجاهان هما مُعارضة أيِّ مُضايقات عِرقية، والاعتقاد بأن مُرتكبيها من الشباب الفقراء [أي العنصريين البيض في هذه الحالة] يجب أن يعاملوا بعين العطف". لكن أيتْكِن Ian Aitken لا يتحدَّث في أيِّ موضع من مقالته عن ذُعر المُهاجرين السود الذين يُلاحقهم القتلة البيض في مجتمع أبيض، ويكتفي بالحديث عن الحرج الذي شعر به الليبراليون بسبب تصادم "اتِّجاهين". أما فيما يتعلَّق بقضية رشدي فقد قال: "إن ما يجب إظهاره بسرعة هو أن ديمقراطيّاتنا الغربية العلمانية لن تُسلِّم للإسلام المتشدِّد الحرِّيات التي استطاع أسلافنا انتزاعها من الثيوقراطيين المسيحيين قبل زمن ليس ببعيد" (1990).

على فكرة وعاء الطعام الذي تذوب فيه المُكوّنات، لا سيَّما عند اليساريين. وقد عُدَّ التعليم القائم على تعدُّد الثقافات واللغات القومية أمراً حسناً، وإن ذلك لا يحتاج إلى إثبات. وشاع الاعتقاد بأن هذا التعليم سيأتينا بنِعَم المُجتمع ذي الثقافات المُتعدِّدة، وها نحن نجنيها' (1989). ويرى فْرِنچ، وكثيرون غيره على اليسار واليمين، أن التعدُّديَّة الثقافية مبدأٌ يُؤدّي إلى الاضطراب[38]. وينطبق هذا من غير شكٍّ على سياسة وعاء الطعام أيضاً. والتاريخ المرير للعلاقات العِرقية بين المُهاجرين المسيحيين الناطقين بالإنغليزية من جزر البحر الكاريبي (وكان هؤلاء على استعداد للاندماج منذ البداية) وبين المُجتمع الأبيض المُهيمن، يُثبت ذلك. ويبدو لي أن الدليل يكمن في القلق الذي يشعر به معظم الليبراليين البريطانيين بشأن مَن وماذا سيضطرب. فالتغيير يجب ألّا يمسَّ البريطانيّين أنفسَهم إن كان لأحدٍ أن يتغيَّر تغيُّراً جذريّاً.

وهكذا كتب هيوغو يَنْغ، المُعلِّق الصحفي البريطاني الليبرالي المعروف، يقول:

> من الادِّعاءات التي يدَّعيها الزعماء المسلمون **والتي لن يحصلوا بسببها على ذرَّةٍ من التعاطف** تدمير الحرّيّات البريطانية أو الإفلات من قيود القوانين الإنغليزية والأسكتلندية. إن القانون يحمينا جميعاً، كما يحميهم هم. **ويبدو أنهم لا يفهمون ذلك، أو لم يحاول أحد إفهامهم إيّاه**. ولذلك، لذلك فقط، يحقُّ للمرء أن يقول لأيِّ شخصٍ لا يُحبُّ هذا الوضع، إنّ بوسْعه أن يجد بلداً آخر يُناسب مطالبه. فإن لم تُعجبه غريڤزإند، لماذا لا يذهب إلى طهران؟ (ينغ Hugo Young 1989؛ التأكيد من عندي)

تُشبه لهجة التهديد في هذه القطعة التي كتبت بإيقاعات فخيمة (تُفسدها الأخطاء النحوية)(*) كثيراً من التقارير الصحفية التي كُتبت عن قضية رُشدي في بريطانيا. والمُحاولات السلمية التي قام بها زُعماء المُهاجرين لاستحصال أمر قضائي بمنع الرواية لم ترفض فقط، بل صُوِّرت تصويراً هستيريّاً، وكأنها محاولة

---

(38) انظر النقاش الحماسي الذي ورد في مقالةٍ للمحرِّر السياسي لصحيفة سَندَي تايْمز (جونْز 1989) بخصوص الوثيقة المعنونة On Being British التي كتبها جون پاتِن، وزير العلاقات العِرقية في حكومة المحافظين.

(*) لربما انتقل شيء من هذا الاضطراب النحوي إلى ترجمة الجزء الأوّل منها، لأنني أردت أن تحتفظ عبارة المؤلّف التي وضعها بين قوسين بمعناها، فلم أضِف للنصِّ شيئاً من عندي.

"لتدمير الحرّيّات البريطانية". كما عُوملت رغبة الأقلِّيَّة الآسيوية بتغيير القانون، واستخدامها لوسائل ظلَّت الديمقراطيّات الحديثة تعدّها وسائل مشروعة (كالعرائض البرلمانية والمظاهرات العامّة ـ بما في ذلك إطلاق الشعارات الغاضبة بصوت عالٍ[39] ـ والمُناقشات المُحتدَّة في الصحف)، وكأنها جرائم. ولكن كتابات كهذه لم تكن تُوجَّه ضدَّ عدم المشروعية بأيِّ معنى دقيق من المعاني، لأن الجميع كانوا على علم بأن الحكومة لم تقبض على أحد بحُجَّة مُخالفة القانون، بل كان الهدف من هذه الكتابات توجيه رسالة واضحة إلى المُهاجرين: إن لم يعجبكم إجراءٌ يُعدُّ جُزءاً من القِيَم البريطانية فلا يجرؤنَّ أحد على محاولة تغييره ـ غادروا بلادنا والسلام.

ويبدو هذا الطلب معقولاً تماماً ـ بل ديمقراطيّاً. ولكن فلنتفحَّصْ بدِقَّة مضمون هذا الافتراض. إذ يبدو أن القِيَم البريطانية الأساسية هي القِيَم التاريخية التي تُؤمن بها الأغلبية البريطانية. ولكن من السهل ترجمتها إلى مصالح تسعى للهيمنة بحيث تنكشف مُطالبة الأقلِّيّات المُهاجرة بقبول القِيَم الأساسية القائمة، إن كانت تريد أن تُقْبَل على أنها جُزء كامل من الجماعة السياسية على حقيقتها وباعتبارها حِيلة برجوازية. وإذا ما قُبِلَ هذا المبدأ استحال دخول العلاقات بين الأعراق وموضوع الجنس [وضع المرأة] في عالم السياسة المشروعة في الدول الحديثة.

من الحقائق المعروفة التي يُناسب بعض الجِهات طمسها، أن الحياة في بريطانيا تغيَّرت تغيُّراً جوهريّاً على مدى القرنين الماضيين، وأن مفهوم الثقافة نفسه نشأ نتيجة لصراعٍ تاريخيٍّ عميق. وقد جاء زمنٌ لم تدخل فيه معتقدات الطبقات العاملة وطُموحاتها ـ ولم تدخل مُعتقدات ومُمارسات المسيحيّين المُنشقّين على الكنيسة الإنغليزية ـ في مفهوم الثقافة الإنساني العلماني[40]. ولم

---

(39) أحرق سكّان منطقة ريفية جميلة يسكنها سكّانٌ من الطبقة الوسطى دُمية تمثِّل نِكْلَس رِدْلي، وزير البيئة، في مظاهرة مشهورة عندما قرَّرت الحكومة تطويرها ضمن مشروع للإسكان. وقد حصل المُحتجّون على ما أرادوا طبعاً.

(40) انظر: وِلْيَمْز 1961. ما يزال هذا الكتاب كتاباً لا غنى عنه عند التفكير في هذه المسألة، ولكننا لا نملك إلّا أن نُدهش من إغفاله لموضوع الإمبريالية.

يكن ما تتفرَّد به بريطانيا بصفتها ثقافة شاملة مُحدَّداً تحديداً واضحاً. وما جعل "الثقافة البريطانية" (التي كانت تُدعى في السابق "الثقافة الإنغليزية") تكتسب صِفتها الشمولية ومشروعيتها التي تملكها الآن هو ما حصل من تطوّراتٍ حديثةٍ، مثل حق الانتخاب الذي يشمل جميع البالغين من الذكور(*)، والحركة النقابية التي يحميها القانون، والتعليم العام، والحكم المحلّي الذي جرى إصلاحه. ومن الضروري إبقاء هذا الصراع التاريخي المُستمّر وما يرافقه من إعادة تشكيل عندما نقرأ التعليقات الليبرالية على قضية رُشدي. وأريد أن أُشدِّد على أن هذه النقطة لا علاقة لها بمسألة ما إذا كانت الثقافة البريطانية، كبقية الثقافات، "صافية" أم "مُختلطة"، بل تتَّصل بما يدخل أو لا يدخل في إقامة حقلٍ تصبح مُمارسة السياسة المشروعة مُمكنة فيه (ومن هو الذي يدخلها وكيف) ـ تلك السياسة التي تسعى للدفاع عن تقاليد وهُويَّات مُعيَّنة، أو لتطويرها، أو تعديلها، أو إعادة تعريفها.

الخاتمة

بدأتُ ببحث مسألة الإثنوغرافيا التي استقطبت مُؤخَّراً كثيراً من اهتمام عُلماء الأنثروبولوجيا، وأُريد أن أعود إلى هذه المسألة هنا.

إن ما دفعني لدراسة رواية رُشدي افتراضٌ يقول إن القضية الأساسية في البحث الأنثروبولوجي ليست هي ما إذا كانت الكتابات الإثنوغرافية تقوم على الحقائق أو الخيال ـ أو إلى أي مدى يُمكن إحلال أشكال من التمثيل الثقافي محلَّ أشكال واقعية أخرى. فالأهم من هذا، هو أنواع المشاريع السياسية التي يُمكن للكتابات الثقافية أن تدخل فيها. وما يجب أن يعنينا بالدرجة الأولى، ليس التجارب التي تتناول التمثيل الإثنوغرافي بحدِّ ذاتها، بل أشكال التدخُّل السياسي. ومن المسائل الأساسية التي على علماء الأنثروبولوجيا المُهتمّين بموضوع الآخر في الغرب في نظر الغرب أن يتناولوها هذه المسألة: كيف تُعبُر مُداخلات الأنثروبولوجيين عن سياسات الاختلاف في المجالات التي تُحدِّدها الدولة الحديثة؟

(*) لم يُعطَ حق الانتخاب للنساء في بريطانيا إلّا في سنة 1918. ولم يحصل جميع الذكور فيها على هذا الحق إلّا في القرن التاسع عشر.

لقد تزايد الوعي في العديد من أنحاء العالم المُعاصر بغُموض ما خلَّفته لنا حركة التنوير من تراث. فقد جاء آرثر هيرْتْسبيرغ قبل عقدين من الزمان بوجهة نظرٍ قوية تقول إن الجذور الحديثة لمُعاداة السامية تعود إلى حركات "التحرير" التي أعقبت حركة التنوير، والتي سعت إلى فرض التجانس على مُكوِّنات المُجتمع. ويبدو أن الاندماج التام[41] أو الاختلاف الذي يُكسب صاحبه وضع المُحتَقَر - إن تجاهلنا البدائل الفظيعة الأخرى[42] - هما البديلان الوحيدان اللذان تتيحهما الدولة القومية الحديثة لأقلّياتها[43]. هل يتوجَّب على كتاباتنا الإثنوغرافية النقدية التي تتناول تقاليد أخرى في الدولة القومية الحديثة أن تعتمد التصنيفات التي تُقدِّمها لنا النظرية الليبرالية؟ وهل يُمكنها المساهمة في صياغة أوضاع سياسية مُختلفة تماماً في المستقبل، يُمكن للتقاليد الأخرى أن تنتعش في ظلِّها؟

لقد أصبح التعبير عن التشدُّد ضدَّ الآخر في أوروبا ذا لهجةٍ أحدَّ من السابق. ولا شكَّ في أن الوحشية الجماعية لا تقتصر على الغرب ولا هي بالأمر الجديد. وما يزال المسلمون واليهود والهندوس والبوذيّون والمسيحيّون في أيامنا هذه يرتكبون أفعالاً تتصف بالعنف والقسوة. ولكن ما يستدعي اهتمامنا المُستمرّ -

---

(41) يقول هيرتسبيرغ (1968: 365-366) عن اليهود الذين اندمجوا تماماً في القرنين التاسع عشر والعشرين: كان قدر من القلق يُرافق وضعهم تسبَّب في عذاب روحي لدى كثيرين. فقد وُلد هذا "اليهودي الجديد" في مجتمع طلب منه أن يسعى دائماً إلى إثبات أنه يستحقُّ الانتماء إليه. ولكن لسوء الحظ، لم يقل أحد لهذا "اليهودي الجديد" ما الذي كان عليه أن يُثبته وأمام أيِّ مجلس.

(42) وهي تُفسِّر الخوف الذي تُعبِّر عنه عبارة أخطر (1989أ) التي ذكرها في ذروة الأزمة المُتعلِّقة برشدي في بريطانيا: "عندما تظهر أفران الغاز ثانية في أوروبا فإننا نعرف من سيكون في داخلها".

(43) لم نعد بعدُ إلى استخدام أفران الغاز التي أشار لها أخطر، ولكن يبدو أن مُمارسة "التطهير العرقي" الذي يستهدف المسلمين في أوروبا أمر يقبله كثير من الليبراليين على أنه معقول. فقد عبَّر الصحفي البريطاني المعروف إدْوَرْد پيرْس (1993) في تعليق له على الأزمة البوسنية الحديثة عن رأي نسمعه كثيراً. فهو يبدأ من أطروحة مُضطربة تقول: "على الرغم من فظاعة عبارة 'التطهير العرقي،' فإن السلافيين في يوغوسلافيا لا توجد بينهم انقسامات عرقية. فالكرواتيون والمسلمون البوسنيّون والصرب كلُّهم قوم واحد"، وينتهي إلى نتيجة منطقية (ولكنها خبيثة) تقول: "إن توسيع صربيا أمر معقول تماماً، وهذا ينطبق على سرايفو تخلو من المسلمين، وقد رُسمت بقدر من الكرم".

مُواطنين وأنثروبولوجيين عاملين في مجال الحداثة ـ هو ما تتمتَّع به الدولة العلمانية الحديثة من قُدرة هائلة على مُمارسة القسوة والتدمير (انظر: باومَن Bauman 1989).

البيبليوغرافيا

'Abdul-Wahhāb, M. A.H. 1376. *masā'il ul-jāhiliyya*. Cairo: al-Matba'atu-salafiyya.

'Abdurrahmān, 'A. 1969. *at-tafsīr al-bayāni lil-qur'ān al-karīm*. Vol. 1. Cairo: Dar al-Ma'arif.

Abou-El-Haj, R. A. 1992. *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries*. Albany: State Univ. of New York Press.

Ahmed, A. 1986. "Jameson's Rhetoric of Otherness and the 'National Allegory.'" *Social Text*, no. 15.

Aitken, I. 1990. "Rushdie and the Notting Hill Syndrome." *Guardian* (London Daily), 5 February.

Akhtar, S. 1989a. "Whose Light? Whose Darkness?" *Guardian* (London Daily), 27 February.

———. 1989b. *Be Careful with Muhammad!* London: Bellew.

Ali, Y. 1989. "Why I'm Outraged." *New Statesman and Society*, 17 March.

Alibhai, Y. 1989. "Satanic Betrayals." *New Statesman and Society*, 24 February.

Anderson, J.N.D. 1959. *Islamic Law in the Modern World*. London: Stevens.

Anscombe, G.E.M. 1957. *Intention*. Oxford: Basil Blackwell.

Anwar, M. 1986. *Race and Politics*. London: Tavistock.

Appignanesi, L., and S. Maitland, eds. 1989. *The Rushdie File*. London: Fourth Estate.

Arendt, H. 1975. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

———. 1982. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Asad, T. 1970. *The Kababish Arabs*. London: Hurst.

———. 1972. "Market Model, Class Structure, and Consent: A Reconsideration of Swat Political Organisation." *Man* 7, no. 2.

———, ed. 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.

———. 1980. "Ideology, Class, and the Origin of the Islamic State." *Economy and Society* 9, no. 4.

———. 1986a. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Occasional Papers Series. Washington, D.C.: Georgetown Univ. Center for Contemporary Arab Studies.
———. 1986b. "Medieval Heresy: An Anthropological View." *Social History* 11, no. 3.
———. 1987. "Are There Histories of Peoples without Europe?" *Comparative Studies in Society and History* 29, no. 3.
Asad, T., and J. Dixon. 1985. "Translating Europe's Others." In *Europe and Its Others,* vol. 1, edited by F. Barker et al. Colchester: Essex Univ. Press.
Auerbach, E. 1953. *Mimesis*. Princeton: Princeton Univ. Press.
Austin, J. L. 1962. *How to Do Things with Words*. Oxford: Clarendon.
Autiero, A. 1987. "The Interpretation of Pain: The Point of View of Catholic Theology." In *Pain: A Medical and Anthropological Challenge,* edited by J. Brihaye et al. New York: Springer-Verlag.
Aylwin, S. 1985. *Structure in Thought and Feeling*. London: Methuen.
'Azm, S. al-. 1969. *naqd ul-fikr id-dīni*. Beirut: Dar ut-tali'a.
Bacon, F. 1937 [1597]. *Essays*. London: Oxford Univ. Press.
———. 1973 [1605]. *The Advancement of Learning*. Edited by G. W. Kitchen. London: Dent.
Baker, D. 1972. *"Vir Dei:* A Secular Sanctity in The Early Tenth Century." In *Popular Belief and Practice,* edited by C. J. Cuming and D. Baker. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
Baldick, C. 1983. *The Social Mission of English Criticism: 1848–1932*. Oxford: Oxford Univ. Press.
Baldick, J. 1989. *Mystical Islam*. London: Tauris.
Baldwin, J. W. 1961. "The Intellectual Preparation for the Canon of 1215 against Ordeals." *Speculum* 36.
———. 1970. *Masters, Princes and Merchants: The Social Views of Peter the Chanter and His Circle*. Princeton: Princeton Univ. Press.
Barker, Sir Ernest. 1941. *Ideas and Ideals of the British Empire*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
Barthes, R. 1977. "From Work to Text." In R. Barthes, *Music-Image-Text,* edited and translated by S. Heath. Glasgow: Fontana.
Bauman, Z. 1989. *Modernity and the Holocaust*. Ithaca: Cornell Univ. Press.
Beattie, J. 1964. *Other Cultures*. London: Cohen and West.
Beidelman, T. O. 1966. "Swazi Royal Ritual." *Africa* 36.
Bell, D. 1960. *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. Glencoe, Ill.: Free Press.
Benjamin, W. 1969. *Illuminations*. New York: Schocken.
Benveniste, E. 1973. *Indo-European Language and Society*. London: Faber and Faber.
Berger, J. 1972. *Selected Essays and Articles*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin.
Berlin, I. 1958. *Two Concepts of Liberty*. Oxford: Clarendon.
Bettenson, H., ed. 1956. *The Early Christian Fathers*. London: Oxford Univ. Press.

Bevan, E. 1921. *Hellenism and Christianity.* London: Allen and Unwin.
Bhabha, H. 1989a. "Beyond Fundamentalism and Liberalism." *New Statesman and Society,* 3 March.
———. 1989b. "Down among the Women." *New Statesman and Society,* 28 July.
Bieler, L., ed. 1963. *The Irish Penitentials.* Dublin: Instit. for Advanced Studies.
Binder, L. 1988. *Islamic Liberalism.* Chicago: Univ. of Chicago Press.
Blacking, J., ed. 1977. *The Anthropology of the Body.* London: Academic Press.
Blanché, R. 1968. *Contemporary Science and Rationalism.* Edinburgh: Oliver and Boyd.
Bligh, A. 1985. "The Saudi Religious Elite (Ulama) as Participant in the Political System of the Kingdom." *International Journal of Middle East Studies* 17.
Bloch, M. 1974. "Symbols, Song, Dance, and Features of Articulation: Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority?" *European Journal of Sociology* 15.
———, ed. 1975. *Political Language and Oratory in Traditional Society.* London: Academic Press.
Bloomfield, M. W. 1952. *The Seven Deadly Sins.* East Lansing, Mich.: Michigan State Univ. Press.
Blum, O. J. 1947. *St. Peter Damian.* Washington, D.C.: Catholic Univ. of America Press.
Bourdieu, P. 1977. *Outline of a Theory of Practice.* Cambridge: Cambridge Univ. Press.
Bowler, P. J. 1989. *The Invention of Progress.* Oxford: Basil Blackwell.
Brihaye, J., F. Loew, and H. W. Pia, eds. 1987. *Pain: A Medical and Anthropological Challenge.* New York: Springer-Verlag.
Brooke, C.N.L. 1985. "Monk and Canon: Some Patterns in the Religious Life of the Twelfth Century." In *Monks, Hermits, and the Ascetic Tradition,* edited by W. J. Shields. Oxford: Oxford Univ. Press.
Brown, P. 1967. *Augustine of Hippo.* London: Faber and Faber.
———. 1981. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity.* London: SCM.
Burckhardt, J. 1950 [1860]. *The Civilization of the Renaissance in Italy.* London: Phaidon.
Burling, R. 1977. Review of *Political Language and Oratory in Traditional Society,* by Maurice Bloch. *American Anthropologist* 79.
Burns, E. 1990. *Character: Acting and Being on the Pre-Modern Stage.* New York: St. Martin's.
Butler, C. 1924. *Benedictine Monachism.* Cambridge: Cambridge Univ. Press.
Butterfield, H. 1931. *The Whig Interpretation of History.* London: Bell.
Bynum, C. W. 1980. "Did the Twelfth Century Discover the Individual?" *Journal of Ecclesiastical History* 31, no. 1.
Caenegem, R. C. van. 1965. "La preuve dans le droit du moyen âge occidental." *La Preuve,* Recueils de la société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, vol. 17. Brussels.

Carlyle, T. 1897 [1840]. *On Heroes and Hero-Worship and the Heroic in History.* London: N.p.
Carr-Hill, R., and H. Chadha-Boreham. 1988. "Education." In *Britain's Black Population,* edited by A. Bhat, R. Carr-Hill, and S. Ohri. Aldershot: Gower.
Caute, D. 1989. "Labour's Satanic Verses." *New Statesman and Society,* 5 May.
Chadwick, H. 1967. *The Early Church.* Harmondsworth, Middlesex: Penguin.
Chadwick, O. 1964. *The Reformation.* Harmondsworth, Middlesex: Penguin.
Chenu, M-D. 1968. *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century: Essays on Theological Perspectives in the Latin West.* Chicago: Univ. of Chicago Press.
Christian, W. A. 1982. "Provoked Religious Weeping in Early Modern Spain." In *Religious Organisation and Religious Experience,* edited by J. Davis. London: Academic Press. (A.S.A. Monographs, no. 21.)
Chydenius, J. 1960. "The Theory of Medieval Symbolism." *Societas Scientiarum Fennica: Commentationes Humanarum Litterarum* 27.
Clark, B. 1990. Letter. *Independent on Sunday,* 11 February.
Clausewitz, C. von. 1968. *On War.* Harmondsworth, Middlesex: Penguin.
Clifford, J. 1988. *The Predicament of Culture.* Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
Colish, M. L. 1968. *The Mirror of Language: A Study in the Medieval Theory of Knowledge.* New Haven, Conn.: Yale Univ. Press.
Collingwood, R. G. 1938. *The Principles of Art.* London: Oxford Univ. Press.
Colls, R., and P. Dodd, eds. 1986. *Englishness: Politics and Culture, 1880–1920.* London: Croom Helm.
Comaroff, J., and J. Comaroff. 1991. *Of Revelation and Revolution.* Chicago: Univ. of Chicago Press.
Cooper, H. 1984. "Location and Meaning in Masque, Morality, and Royal Entertainment." In *The Court Masque,* edited by D. Lindley. Manchester: Manchester Univ. Press.
Cotta, S. 1985. *Why Violence? A Philosophical Interpretation.* Gainesville: Univ. of Florida Press.
Coulanges, Fustel de. 1873. *The Ancient City: A Study on the Religion, Laws, and Institutions of Greece and Rome.* Boston: Lothrop, Lee and Shepherd.
Coulson, N. J. 1964. *A History of Islamic Law.* Edinburgh: Edinburgh Univ. Press.
Coussins, J. 1989. "Voluntary Maintained Religious Schools: A Draft Policy Paper." Commission for Racial Equality. London: C.R.E. July.
Cowling, M. 1990. *Mill and Liberalism.* 2d ed. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
Crick, M. 1976. *Explorations in Language and Meaning.* London: Malaby.
Cromer, Lord. 1913. *Political and Literary Essays, 1908–1913.* London: Macmillan.
Cross, F. L., ed. 1974. *The Oxford Dictionary of the Christian Church.* 2d ed. London: Oxford Univ. Press.
Daniel, N. 1960. *Islam and the West.* Edinburgh: Edinburgh Univ. Press.
Dekmejian, R. H. 1985. *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World.* Syracuse: Syracuse Univ. Press.

De Man, P. 1983. *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. 2d ed., rev. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.
Denny, F. M. 1985. "Islamic Ritual: Perspectives and Theories." In *Approaches to Islam in Religious Studies,* edited by R. C. Martin. Tucson: Univ. of Arizona Press.
Dijk, C. van. 1964. "L'instruction et la culture des frères convers dans les premiers siècles de l'Ordre de Cîteaux." *Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum* 24.
Dimier, A. 1972. "Violences, rixes, et homicides chez les Cisterciens." *Revue de Sciences Religieuses* 46.
Dörries, H. 1962. "The Place of Confession in Ancient Monasticism." In *Studia Patristica: Papers Presented to the Third International Conference on Patristic Studies Held at Christ Church, Oxford, 1959*. Vol. 5, edited by F. L. Cross. Berlin: Akademie Verlag.
Douglas, M. 1966. *Purity and Danger*. London: Routledge and Kegan Paul.
———. 1970. *Natural Symbols*. London: Barrie and Rockliff.
———. 1975. *Implicit Meanings*. London: Routledge and Kegan Paul.
———. 1978. *Cultural Bias*. London: Royal Anthropological Instit. of Great Britain and Ireland.
Duby, G. 1980. *The Three Orders: Feudal Society Imagined*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
Dumazedier, J. 1968. "Leisure." *Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: Macmillan.
Dummett, A. 1978. *A New Immigration Policy*. London: Runnymede Trust.
Dummett, M. 1981. "Objections to Chomsky." *London Review of Books,* September.
Dumont, L. 1971. "Religion, Politics, and Society in the Individualistic Universe." *Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1970*.
Durkheim, E. 1915. *Elementary Forms of the Religious Life*. London: Allen and Unwin.
———. 1960 [1914]. "The Dualism of Human Nature and Its Social Conditions." In *Emile Durkheim, 1858–1917,* edited by K. Wolff. Columbus: Ohio State Univ. Press.
Dwyer, K. 1991. *Arab Voices*. Berkeley: Univ. of California Press.
Eagleton, T. 1983. *Literary Theory*. Oxford: Oxford Univ. Press.
Eickelman, D. 1989. *The Middle East*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.
Eliot, T. S. 1962. *Notes towards the Definition of Culture*. London: Faber and Faber.
Esmein, A. 1914. *A History of Continental Criminal Procedure*. London: John Murray.
Evans, G. R. 1983. *The Mind of St. Bernard*. Oxford: Clarendon.
Evans, J. 1931. *Monastic Life at Cluny: 910–1157*. London: Oxford Univ. Press.
Evans-Pritchard, E. E. 1937. *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon.
———. 1940. *The Nuer*. Oxford: Oxford Univ. Press.
———. 1951. *Social Anthropology*. London: Cohen and West.

———. 1956. *Nuer Religion*. Oxford: Clarendon.
———. 1965. *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon.
Farag, N. 1969. "Victorian Influences on Arab Thought: A Moment of Emulation, 1876–1900." Ph.D. diss., Oxford Univ.
Fielding, H. 1967. *The Works of Henry Fielding: Miscellaneous Writings*. Vol. 1, edited by W. E. Henley. New York: Barnes and Noble.
Finucane, R. C. 1977. *Miracles and Pilgrims: Popular Beliefs in Medieval England*. London: Dent.
Firth, R. 1966. "Twins, Birds, and Vegetables." *Man* 1, no. 1.
Foucault, M. 1979. *Discipline and Punish*. New York: Vintage.
———. 1982. "Le combat de la chasteté." *Communications,* no. 35.
———. 1984. "What Is Enlightenment?" In *The Foucault Reader,* edited by P. Rabinow. New York: Pantheon.
———. 1988. *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Amherst: Univ. of Massachusetts Press.
Frantzen, A. J. 1983. *The Literature of Penance in Anglo-Saxon England*. New Brunswick, N.J.: Rutgers Univ. Press.
French, S. 1989. "Diary." *New Statesman and Society,* 24 February.
Freud, S. 1907. "Obsessive Actions and Religious Practices." In *The Complete Works,* edited by J. Strachey. Vol. 9. London: Hogarth.
Friedrich, C. J. 1964. *Transcendent Justice: The Religious Dimension of Constitutionalism*. Durham, N.C.: Duke Univ. Press.
Fry, T. 1981. "The Disciplinary Measures of the Rule of Benedict." Appendix 4 to *The Rule of St. Benedict,* edited by T. Fry. Collegeville, Minn.: Liturgical Press.
Fuller, P. 1989. Review of *Real Presences,* by George Steiner. *Guardian* (London Daily), 19 May.
Gaudemet, J. 1965. "Les ordalies au moyen âge: Doctrine, législation et pratique canoniques." *La Preuve,* Recueils de la société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, vol. 17. Brussels.
Gay, P. 1973. *The Enlightenment: An Interpretation*. 2 vols. London: Wildwood House.
Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
———. 1980. *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton: Princeton Univ. Press.
———. 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
Gell, A. 1975. *Metamorphosis of the Cassowaries: Umeda Society and Ritual*. London: Athlone.
Gellner, E. 1959. *Words and Things*. London: Gollancz.
———. 1969. *Saints of the Atlas*. London: Weidenfeld and Nicolson.
———. 1970. "Concepts and Society." In *Rationality,* edited by B. R. Wilson. Oxford: Basil Blackwell.
Gerholm, T., and Y. G. Lithman, eds. 1988. *The New Islamic Presence in Western Europe*. London: Mansell.
Gibb, H.A.R. 1947. *Modern Trends in Islam*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Gilroy, P. 1987. *There Ain't No Black in the Union Jack*. London: Hutchinson.
Gilson, E. 1955. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. London: Sheed and Ward.
Gluckman, M. 1954. *Rituals of Rebellion*. Manchester: Manchester Univ. Press.
———. 1955. *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*. Manchester: Manchester Univ. Press.
———. 1958. *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*. Manchester: Manchester Univ. Press.
———. 1973. "The State of Anthropology." *Times Literary Supplement*, 3 August.
Godding, P. 1973. *La Jurisprudence*. Typologie des sources du moyen âge occidental. Univ. of Louvain. Turnhout: Brepols.
Goffman, E. 1961. *Asylums*. Garden City, N.Y.: Anchor.
Goldman, A. 1989. "Reconstructionist Jews Turn to the Supernatural." *New York Times*, 19 February.
Gordon, P. 1989. "Just Another Asian Murder." *Guardian* (London Daily), 20 July.
Gougaud, L. 1927. *Devotional and Ascetic Practices in the Middle Ages*. London: Burns, Oates and Washbourne.
Greenblatt, S. 1980. *Renaissance Self-fashioning*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
Grice, P. 1989. *Studies in the Way of Words*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
Guha, R., and G. C. Spivak, eds. 1988. *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford Univ. Press.
Gutman, H. 1988. "Rousseau's Confession: A Technology of the Self." In *Technologies of the Self*, edited by L. H. Martin, H. Gutman, and P. H. Hutton. Amherst: Univ. of Massachusetts Press.
Habermas, J. 1989. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
Hacking, I. 1982. "Language, Truth, and Reason." In *Rationality and Relativism*, edited by M. Hollis and S. Lukes. Oxford: Basil Blackwell.
———. 1990. *The Taming of Chance*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
Halstead, J. M. 1988. *Education, Justice, and Cultural Diversity*. London: Falmer.
Hardison, O. B. 1965. *Christian Rite and Christian Drama in the Middle Ages*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
Harré, R. 1981. "Psychological Variety." In *Indigenous Psychologies*, edited by P. Heelas and A. Lock. London: Academic Press.
———, ed. 1986. *The Social Construction of the Emotions*. Oxford: Basil Blackwell.
Harrison, P. 1990. *"Religion" and the Religions in the English Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
Hattersley, R. 1989. *Independent* (London Daily), 21 July.
Hawali, S. al-. n.d. *kashf al-ghumma 'an 'ulamā al-umma*. N.p.
Heald, S. 1986. "The Ritual Use of Violence." In *The Anthropology of Violence*, edited by D. Riches. Oxford: Basil Blackwell.
Heath, J. 1981: *Torture and English Law*. London: Greenwood.

Heath, R. G. 1976. *Crux Imperatorum Philosophia: Imperial Horizons of the Cluniac Confraternitas, 964–1109.* Pittsburgh: N.p.

Henderson, J. 1978. "The Flagellant Movement and Flagellant Confraternities in Central Italy, 1260–1400." In *Religious Motivation,* edited by D. Baker. Oxford: Basil Blackwell.

Hertzberg, A. 1968. *The French Enlightenment and the Jews.* New York: Columbia Univ. Press.

Hinds, D., and J. O'Sullivan. 1990. "Writers Welcome Rushdie's Defence of 'Satanic Verses.'" *Independent* (London Daily), 4 February.

Hobbes, T. 1943. *Leviathan.* London: Dent. Everyman Edition.

Hobhouse, L. T. 1964 [1911]. *Liberalism.* New York: Oxford Univ. Press.

Hocart, A. M. 1952. "Ritual and Emotion." In A. M. Hocart, *The Life-giving Myth,* edited by Lord Raglan. London: Methuen.

Hodgen, M. T. 1964. *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Century.* Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press.

Hofstadter, D. 1979. *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid.* New York: Basic Books.

Holdsworth, C. J. 1973. "The Blessings of Work: The Cistercian View." In *Sanctity and Secularity,* edited by D. Baker. Oxford: Basil Blackwell.

Hollander, J. 1959. "Versions, Interpretations, and Performances." In *On Translation,* edited by R. A. Brower. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.

Hollis, M., and S. Lukes. 1982. Introduction to *Rationality and Relativism.* Oxford: Basil Blackwell.

Hourani, A. 1962. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939.* London: Oxford Univ. Press.

Hugh of St. Victor. 1951. *On the Sacraments of the Christian Faith,* edited by R. J. Defarrari. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.

Humphreys, R. S. 1979. "Islam and Political Values in Saudi Arabia, Egypt, and Syria." *Middle East Journal* 33, no. 1.

Hyams, P. R. 1981. "Trial by Ordeal: The Key to Proof in the Early Common Law." In *On the Laws and Customs of England,* edited by M. S. Arnold et al. Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press.

Idung of Prüfening, 1977. *Cistercians and Cluniacs: The Case for Cîteaux,* edited by J. F. O'Sullivan et al. Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications.

Irvine, J. 1979. "Formality and Informality in Communicative Events." *American Anthropologist* 81.

Islamoglu-Inan, H., ed. 1987. *The Ottoman Empire and the World-Economy.* Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Jackson, M. 1983. "Knowledge of the Body." *Man,* n.s. 17, no. 2.

Jacob, M. 1991. *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe.* New York: Oxford Univ. Press.

Johansen, B. 1988. *The Islamic Law on Land Tax and Rent.* London: Croom Helm.

Jones, M. 1989. "Ground Rules for the British Way of Life." *Sunday Times,* 23 July.

Kant, I. 1904. *The Educational Theory of Immanuel Kant*. Edited by E. F. Buchner. Philadelphia: Lippincott.

———. 1991. *Kant: Political Writings*. Edited by H. Reiss. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Kapferer, B., ed. 1976. *Transaction and Meaning*. Philadelphia: Instit. for the Study of Human Issues.

Kassis, H. E. 1983. *A Concordance of the Qu'rān*. Berkeley: Univ. of California Press.

Katznelson, I. 1973. *Black Men, White Cities*. London: Oxford Univ. Press.

Keddie, N. 1982. "Islamic Revival as Third Worldism." In *Le cuisinier et le philosophe: Hommage à Maxime Rodinson*, edited by J. P. Digard. Paris: Maisonneauve et Larose.

Kedourie, E. 1966. *Afghani and 'Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*. London: Cass.

Kepel, G. 1988. *Les Banlieues de l'Islam: Naissance d'une religion en France*. Paris: Editions du Seuil.

Kerr, M. H. 1966. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*. Berkeley: Univ. of California Press.

Kettle, M. 1990. "Thatcher Prefers Learning by Rote." *Manchester Guardian Weekly*, 15 April.

Knowles, M. D., ed. 1951. *The Monastic Constitutions of Lanfranc*. London: Nelson.

———. 1955. *Cistercians and Cluniacs: The Controversy between St. Bernard and Peter the Venerable*. London: Oxford Univ. Press.

———. 1963. *The Monastic Order in England: 940–1216*. 2d ed. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Koselleck, R. 1985. *Futures Past*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

———. 1988. *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Kroeber, A. L., and C. Kluckhohn. 1952. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Papers of the Peabody Museum, vol. 47, no. 1. Cambridge, Mass.: Peabody Museum.

Kuklick, H. 1991. *The Savage Within: The Social History of British Anthropology, 1885–1945*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

La Fontaine, J. 1985. *Initiation, Ritual Drama, and Secret Knowledge across the World*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin.

Lamaison, P. 1986. "From Rules to Strategies: An Interview with Pierre Bourdieu." *Cultural Anthropology* 1.

Lane, E. W. 1863–93. *An Arabic-English Lexicon*. 8 vols. London: Williams and Norgate.

Langbein, J. H. 1977. *Torture and the Law of Proof*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Lawrence, C. H. 1984. *Medieval Monasticism*. London: Longman.

Lea, H. C. 1866. *Superstition and Force*. Philadelphia: Lea Bros.

———. 1888. *A History of the Inquisition of the Middle Ages*. Philadelphia: Lea Bros.

———. 1896. *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church.* 3 vols. Philadelphia: Lea Bros.
Leach, E. R. 1954. *Political Systems of Highland Burma.* London: Bell.
———. 1973. "Ourselves and Others." *Times Literary Supplement,* 6 July.
Leavitt, J. 1986. "Strategies for the Interpretation of Affect." Manuscript.
Leclercq, J. 1957. "Disciplina." In *Dictionnaire de Spiritualité,* 3. Paris: Beauchesne.
———. 1966. "The Intentions of the Founders of the Cistercian Order." *Cistercian Studies* 4.
———. 1971. "Le cloître est-il une prison?" *Revue d'ascétique et de mystique* 47.
———. 1977. *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture.* 2d ed. New York: Fordham Univ. Press.
———. 1979. *Monks and Love in Twelfth-Century France.* Oxford: Oxford Univ. Press.
Leclercq, J., and G. Gärtner. 1965. "S. Bernard dans l'histoire de l'obéissance monastique." *Annuario De Estudios Médiévales* 2.
Le Goff, J. 1980. *Time, Work, and Culture in the Middle Ages.* Chicago: Univ. of Chicago Press.
Lekai, L. J. 1977. *The Cistercians: Ideals and Reality.* Kent, Ohio: Kent State Univ. Press.
Lerner, D. 1958. *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East.* New York: Free Press.
Levi, A. 1964. *French Moralists: The Theory of the Passions, 1585 to 1649.* Oxford: Clarendon.
Lévi-Strauss, C. 1981. *The Naked Man.* New York: Harper and Row.
Lienhardt, G. 1954. "Modes of Thought." In *The Institutions of Primitive Society,* edited by E. E. Evans-Pritchard et al. Oxford: Basil Blackwell.
———. 1961. *Divinity and Experience.* Oxford: Clarendon.
Lipset, S. M. 1963. *Political Man: The Social Bases of Politics.* Garden City, N.Y.: Anchor.
Luckman, T. 1967. *The Invisible Religion.* New York: Macmillan.
Luijpen, W. A. 1973. *Theology as Anthropology.* Pittsburgh: Duquesne Univ. Press.
Luria, A. R., and F. I. Yudovich. 1971. *Speech and the Development of Mental Processes in the Child.* Harmondsworth, Middlesex: Penguin.
Luscombe, D. E., ed. 1971. *Peter Abelard's Ethics.* Oxford: Clarendon.
Lynch, J. 1990. "Cultural Pluralism, Structural Pluralism, and the United Kingdom." In *Britain: A Plural Society; Report of a Seminar Organized by the Commission for Racial Equality and the Runnymede Trust.* London: C.R.E.
Lynch, J. H. 1975. "Monastic Recruitment in the Eleventh and Twelfth Centuries: Some Social and Economic Aspects." *American Benedictine Review* 26.
MacIntyre, A. 1971. *Against the Self-images of the Age.* London: Duckworth.
———. 1981. *After Virtue: A Study in Moral Theory.* London: Duckworth.
———. 1988. *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth.
McLaughlin, M. M. 1975. "Survivors and Surrogates: Children from the

Ninth to the Thirteenth Centuries." In *The History of Childhood,* edited by L. de Mause. New York: Harper and Row.

McNeill, J. T. 1933. "Folk-Paganism in the Penitentials." *Journal of Religion* 13.

McNeill, J. T., and H. M. Gamer, eds. 1938. *Medieval Handbooks of Penance.* New York: Columbia Univ. Press.

Macpherson, C. B. 1962. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke.* Oxford: Oxford Univ. Press.

Madood, T. 1988. "'Black,' Racial Equality and Asian Identity." *New Community* 14, no. 3.

Mair, L. 1962. *Primitive Government.* Harmondsworth, Middlesex: Penguin.

Malcolm, J. 1982. *Psychoanalysis: The Impossible Profession.* London: Pan.

Malinowski, B. 1938. "Introductory Essay: The Anthropology of Changing African Cultures." In *Methods of Study of Culture Contact in Africa.* International African Institute Memorandum, no. 15. London: Oxford Univ. Press.

———. 1945. *The Dynamics of Culture Change.* New Haven: Yale Univ. Press.

Mauss, M. 1972. *A General Theory of Magic.* London: Routledge and Kegan Paul.

———. 1979. "Body Techniques." In M. Mauss, *Sociology and Psychology: Essays,* edited and translated by B. Brewster. London: Routledge and Kegan Paul.

Meagher, J. C. 1962. "The Drama and the Masques of Ben Jonson." *Journal of the Warburg Institute* 25.

Meisel, J. T., and M. L. Del Mastro, eds. and trans. 1975. *The Rule of St. Benedict.* Garden City, N.Y.: Image Books.

Melzack, R., and P. Wall. 1982. *The Challenge of Pain.* Harmondsworth, Middlesex: Penguin.

Mendus, S. 1989. *Toleration and the Limits of Liberalism.* Atlantic Highlands, N.J.: Humanities.

Michaud-Quantin, P. 1949. "La classification des puissances de l'âme au XII siècle." *Revue du moyen âge latin* 5.

———. 1962. *Somme de casuistique et manuels de confession du moyen âge, XII–XVI siècles.* Montreal: Librairie Dominicaine.

Mikkers, E. 1962. "L'idéal religieux des frères convers dans l'Ordre de Cîteaux aux XII et XIII siècles." *Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum* 24.

Mill, J. S. 1975 [1861]. "Considerations on Representative Government." In *Three Essays.* Oxford: Oxford Univ. Press.

Moore, R., and T. Wallace. 1976. *Slamming the Door.* London: Martin Robertson.

Morgan, J. 1977. "Religion and Culture as Meaning Systems: A Dialogue between Geertz and Tillich." *Journal of Religion* 57.

Mukherji, B. 1989. "Prophet and Loss." *Voice Literary Supplement,* March.

Munson, H. 1988. *Islam and Revolution in the Middle East.* New Haven: Yale Univ. Press.

Murphy, J. J. 1974. *Rhetoric in the Middle Ages.* Berkeley: Univ. of California Press.

Musson, A. E., and E. Robinson. 1969. *Science and Technology in the Industrial Revolution*. Manchester: Manchester Univ. Press.
Musurillo, H. 1956. "The Problem of Ascetical Fasting in the Greek Patristic Writers." *Traditio* 22.
Nairn, T. 1988. *The Enchanted Glass: Britain and Its Monarchy*. London: Hutchinson.
Needham, R. 1972. *Belief, Language, and Experience*. Oxford: Basil Blackwell.
Norbeck, E. 1963. "African Rituals of Conflict." *American Anthropologist* 65.
Oakley, T. P. 1923. *English Penitential Discipline and Anglo-Saxon Law in Their Joint Influence*. New York: Columbia Univ. Press.
———. 1932. "The Cooperation of Medieval Penance and Secular Law." *Speculum* 7.
———. 1937. "Alleviations of Penance in the Continental Penitentials." *Speculum* 12.
O'Brien, C. C. 1989. "Sick Man of the World: Conor Cruise O'Brien Reviews a Sharp Book of Disobliging Truths about the State of Islam." *Times*, 11 May.
Ochsenwald, W. 1981. "Saudi Arabia and the Islamic Revival." *International Journal of Middle East Studies* 13, no. 3.
Oestreich, G. 1982. *Neo-Stoicism and the Early Modern State*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
O'Hanlon, R. 1988. "Recovering the Subject: Subaltern Studies and Histories of Resistance in Colonial South Asia." *Modern Asian Studies* 22, no. 1.
O'Hanlon, R., and D. Washbrook. 1992. "After Orientalism: Culture, Criticism, and Politics in the Third World." *Comparative Studies in Society and History* 34, no. 1.
Olphe-Galliard, M. 1957. "L'Ascèse painne." In *Dictionnaire de Spiritualité*, 1. Paris: Beauchesne.
Orgel, S. 1975. *The Illusion of Power: Political Theatre in the English Renaissance*. Berkeley: Univ. of California Press.
Orsini, N. 1946. "'Policy' or the Language of Elizabethan Machiavellianism." *Journal of the Warburg Institute* 9.
Ortner, S. 1984. "Theory in Anthropology since the Sixties." *Comparative Studies in Society and History* 26, no. 1.
Paine, R., ed. 1981. *Politically Speaking: Cross-Cultural Studies of Rhetoric*. Philadelphia: Instit. for the Study of Human Issues.
Pallister, D., M. Morris, and A. Dunn. 1989. "Muslim Leaders Shun Rushdie Death Call." *Guardian* (London Daily), 21 February.
Palmer, J. 1988. "Human Rights Groups Fear Europe Will Close Its Doors to Immigrants." *Guardian* (London Daily), 27 December.
Parekh, B. 1989a. "Between Holy Text and Moral Void." *New Statesman and Society*, 28 March.
———. 1989b. "Educational Achievement and Ethnic Minority Children." *Perspectives in Education* 5, no. 1.
———. 1990. Introduction to *Britain: A Plural Society; Report of a Seminar*

Organized by the Commission for Racial Equality and the Runnymede Trust. London: C.R.E.

Patten, J. 1989a. "The Muslim Community in Britain." *Times,* 5 July.

———. 1989b. "On Being British." Mimeograph. London, Home Office, 18 July.

Payer, P. J. 1984. *Sex and the Penitentials.* Toronto: Univ. of Toronto Press.

Pearce, E. 1989. "Wielding a Racist Stick in God-fearing Politics." *Sunday Times,* 23 July.

———. 1993. "Lessons for the War Party." *Manchester Guardian Weekly,* 23 August.

Peirce, C. S. 1986. *Writings of C. S. Peirce.* Vol. 3. Bloomington: Indiana Univ. Press.

Peters, E. 1973. Introduction to H. C. Lea, *Torture.* Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press.

Piltz, A. 1981. *The World of Medieval Learning.* Oxford: Basil Blackwell.

Pinson, K. S. 1968. *Pietism as a Factor in the Rise of German Nationalism.* New York: Octagon.

Pocock, D. 1961. *Social Anthropology.* London: Sheed and Ward.

Polhemus, T., ed. 1978. *Social Aspects of the Human Body.* Harmondsworth, Middlesex: Penguin.

Poschmann, B. 1964. *Penance and the Anointing of the Sick.* London: Burns and Oates.

Postan, M. M. 1975. *The Medieval Economy and Society.* Harmondsworth, Middlesex: Penguin.

Poulter, S. 1986. *English Law and Ethnic Minority Customs.* London: Butterworth.

———. 1990. "Cultural Pluralism and Its Limits—a Legal Perspective." In *Britain: A Plural Society; Report of a Seminar Organized by the Commission for Racial Equality and the Runnymede Trust.* London: C.R.E.

Prakash, G. 1990. "Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography." *Comparative Studies in Society and History* 32, no. 2.

———. 1992. "Can the 'Subaltern' Ride? A Reply to O'Hanlon and Washbrook." *Comparative Studies in Society and History* 34, no. 1.

Quine, W. O. 1961 [1953]. "Two Dogmas of Empiricism." In *From a Logical Point of View.* Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.

Qutb, S. 1991. *ma'alim fi-ttarīq.* Cairo: Dar ush-Shurūq.

Radcliffe-Brown, A. R. 1952 [1939]. "Taboo." In *Structure and Function in Primitive Society.* London: Cohen and West.

———. 1952. *Structure and Function in Primitive Society.* London: Cohen and West.

Reiss, H. 1991. Introduction to *Kant: Political Writings.* Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Rex, J. 1987. "The Concept of a Multicultural Society." *New Community* 14, no. 1/2.

Riché, P. 1975. "L'enfant dans la société monastique au XII siècle." In *Pierre Abélard et Pierre le Vénérable.* Paris: Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique.

Rigby, P. 1968. "Some Gogo Rituals of 'Purification': An Essay on Social and Moral Categories." In *Dialectic in Practical Religion,* edited by E. R. Leach. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
Roberts, P. 1989. "Fertile Ground for Fascism." *Living Marxism,* May.
Rodinson, M. 1971. *Mohammad.* London: Allen Lane.
Roehl, R. 1972. "Plan and Reality in a Medieval Monastic Economy: The Cistercians." *Studies in Medieval and Renaissance History* 9.
Rogerson, J. W. 1978. *Anthropology and the Old Testament.* Oxford: Basil Blackwell.
Rosenwein, B. 1971. "Feudal War and Monastic Peace: Cluniac Liturgy as Ritual Aggression." *Viator* 2.
Roys, P. 1988. "Social Services." In *Britain's Black Population,* edited by A. Bhat, R. Carr-Hill, and S. Ohri. Aldershot: Gower.
Rushdie, S. 1984. "Outside the Whale." *Granta* 11.
———. 1988a. "Zia Unmourned." *Nation,* 19 September.
———. 1988b. "India Bans a Book for Its Own Good." *New York Times,* 19 October.
———. 1989a. "The Book Burning." *New York Review of Books,* 2 March.
———. 1989b. "Between God and Devil." *Bookseller,* 31 March.
———. 1990a. "In Good Faith." *Independent on Sunday,* 4 February.
———. 1990b. "Is Nothing Sacred?" Extracts from Herbert Read Memorial Lecture, *Manchester Guardian Weekly,* 18 February.
Ruthven, M. 1989. Review of *The Satanic Verses.* In *The Rushdie File. See* Appignanesi and Maitland.
———. 1990. *A Satanic Affair.* London: Chatto and Windus.
Sahlins, M. 1985. *Islands of History.* Chicago: Univ. of Chicago Press.
———. 1988. "Cosmologies of Capitalism: The Trans-Pacific Sector of 'The World System.'" *Proceedings of the British Academy* 74.
Samuelsson, K. 1961. *Religion and Economic Action.* London: Heinemann.
Sarup, M. 1986. *The Politics of Multicultural Education.* London: Routledge and Kegan Paul.
Schmitt, J. C. 1978. "Le geste, la cathédrale et le roi." *L'Arc* 72.
Schneider, D. 1984. *A Critique of the Study of Kinship.* Ann Arbor: Univ. of Michigan Press.
Schroeder, H. J., ed. 1937. *Disciplinary Decrees of the General Councils.* London: Herder.
Searle, J. 1985. *Intentionality.* Cambridge: Cambridge Univ. Press.
Sen, G. 1989. Letter. *New Statesman and Society,* 4 August.
Sigler, G. J. 1967. "Ritual, Roman." In *New Catholic Encyclopaedia,* vol. 12. New York: McGraw-Hill.
Skorupski, J. 1976. *Symbol and Theory.* Cambridge: Cambridge Univ. Press.
Smalley, B. 1964. *The Study of the Bible in the Middle Ages.* Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Press.
Smith, P. 1982. "Aspects of the Organization of Rites." In *Between Belief and Transgression,* edited by M. Izard and P. Smith. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Smith, W. R. 1912. *Lectures of William Robertson Smith*. Edited by J. S. Black and G. Chrystal. London: A. and C. Black.
Southern, R. W. 1959. *The Making of the Middle Ages*. London: Arrow.
———. 1970. *Western Society and the Church in the Middle Ages*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin.
Southwold, M. 1979. "Religious Belief." *Man*, n.s. 14.
Spence, D. 1982. *Narrative Truth and Historical Truth: Meaning and Interpretation in Psychoanalysis*. New York: Norton.
Sperber, D. 1975. *Rethinking Symbolism*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
———. 1980. "Is Symbolic Thought Prerational?" In *Symbol and Sense*, edited by M. L. Foster and S. H. Brandes. London: Academic Press.
———. 1982. "Apparently Irrational Beliefs." In *Rationality and Relativism*, edited by S. Lukes and M. Hollis. Oxford: Basil Blackwell.
Spivak, G. 1989. "Reading The Satanic Verses." *Public Culture* 2, no. 1.
Starobinski, J. 1982. "A Short History of Body Consciousness." In *Humanities in Review* 1.
Steiner, F. 1956. *Taboo*. London: Cohen and West.
Stock, B. 1975. "Experience, Praxis, Work, and Planning in Bernard of Clairvaux: Observations on the *Sermones* in Cantica." In *The Cultural Context of Medieval Learning*, edited by J. E. Murdoch and E. D. Sylla. Dordrecht: D. Reidel.
Stocking, G. W. 1987. *Victorian Anthropology*. New York: Free Press.
Stokes, E. 1959. *The English Utilitarians and India*. Oxford: Clarendon.
Struve, T. 1984. "The Importance of the Organism in the Political Theory of John of Salisbury." In *The World of John of Salisbury*, edited by M. Wilks. Oxford: Oxford Univ. Press.
Swann, Lord. 1985. *Education for All: The Report of the Committee of Enquiry into the Education of Children from the Ethnic Minority Groups* (The Swann Report). London: HMSO.
Sykes, N. 1975. "The Religion of Protestants." In *The Cambridge History of the Bible*. Vol. 3, edited by S. L. Greenslade. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
Sylla, E. D. 1975. "Autonomous and Handmaiden Science: St. Thomas Aquinas and William of Ockham on the Physics of the Eucharist." In *The Cultural Context of Medieval Learning*, edited by J. E. Murdoch and E. D. Sylla. Dordrecht: D. Reidel.
Symons, T., ed. and trans. 1953. *Regularis Concordia*. London: Nelson.
Tambiah, S. J. 1979. "A Performative Approach to Ritual." In *Proceedings of the British Academy* 65. London.
———. 1990. *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
Taylor, C. 1979. "What's Wrong with Negative Liberty?" In *The Idea of Freedom*, edited by A. Ryan. Oxford: Oxford Univ. Press.
Tentler, T. N. 1974. "The Summa for Confessors as an Instrument of Social Control." In *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, edited by C. Trinkaus and H. Oberman. Leiden: E. J. Brill.

———. 1977. *Sin and Confession on the Eve of the Reformation.* Princeton: Princeton Univ. Press.
Thiébaux, M. 1974. *The Stag of Love: the Chase in Medieval Literature.* Ithaca: Cornell Univ. Press.
Thomas, N. 1991. "Against Ethnography." *Cultural Anthropology* 6.
Tigar, M. E., and M. R. Levy. 1977. *Law and the Rise of Capitalism.* New York: Monthly Review Press.
Toren, C. 1983. "Thinking Symbols: A Critique of Sperber (1979)." *Man* 18.
Tuck, R. 1988. "Scepticism and Toleration in the Seventeenth Century." In *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives,* edited by S. Mendus. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
Turner, V. 1969. *The Ritual Process.* London: Routledge and Kegan Paul.
———. 1976. "Ritual, Tribal, Catholic." *Worship* 50.
Tylor, E. B. 1871. *Primitive Culture.* London: J. Murray.
———. 1893. "Inaugural Address." In *Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists.* Vol. 2, edited by E. D. Morgan. London: Committee of the Congress.
Ullman, W. 1947. "Some Medieval Principles of Criminal Procedure." *Juridical Review* 59.
———. 1975. *Medieval Political Thought.* Harmondsworth, Middlesex: Penguin.
'Uwaysha, H. al- n.d. *al-ghība wa atharuhā as-say'u fi-l-mujtami' al-islāmi.* N.p.
Vidler, A. R. 1961. *The Church in an Age of Revolution: 1789 to the Present Day.* Harmondsworth, Middlesex: Penguin.
Vigne, M. 1928. "Les doctrines économiques et morales de Saint Bernard sur la richesse et le travail." *Revue d'histoire économique et sociale* 4.
Viller, M., and M. Olphe-Galliard. 1957. "L'Ascèse chrétienne." In *Dictionnaire de Spiritualité,* 1. Paris: Beauchesne.
Viswanathan, G. 1989. *Masks of Conquest.* New York: Columbia Univ. Press.
Vološinov, V. N. 1973. *Marxism and the Philosophy of Language.* New York: Seminar.
Vygotsky, L. S. 1962 [1934]. *Thought and Language.* Cambridge, Mass.: MIT Press.
———. 1978. *Mind in Society.* Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
Wagner, R. 1984. "Ritual as Communication." *Annual Review of Anthropology* 13.
Walzer, M. 1987. *Interpretation and Social Criticism.* Cambridge: Harvard Univ. Press.
———. 1989. "The Sins of Salman." *New Republic,* 10 April.
Watkins, O. D. 1920. *A History of Penance.* 2 vols. London: Longmans.
Weber, M. 1930. *The Protestant Ethic.* London: Allen and Unwin.
———. 1947. *The Theory of Social and Economic Organization.* Glencoe, Ill.: Free Press.
———. 1948. "Politics as a Vocation." In *From Max Weber: Essays in Sociology,* edited by H. H. Gerth and C. W. Mills. London: Routledge and Kegan Paul.

Weinstein, D., and R. M. Bell. 1982. *Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000–1700*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Weldon, F. 1989. *Sacred Cows*. London: Chatto and Windus.

Wenzel, S. 1968. "The Seven Deadly Sins: Some Problems of Research." *Speculum* 43, no. 1.

Werbner, R. 1977. "The Argument in and about Oratory." *African Studies* 36.

Willey, B. 1934. *The Seventeenth-Century Background*. London: Chatto and Windus.

Williams, R. 1961. *Culture and Society: 1780–1950*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin.

———. 1979. *Politics and Letters*. London: New Left.

———. 1983. *Key Words: A Vocabulary of Culture and Society*. Rev. ed. Glasgow: Fontana.

Wilson, G., and M. Wilson. 1945. *The Analysis of Social Change: Based on Observations in Central Africa*. London: Cambridge Univ. Press.

Wolf, E. 1982. *Europe and the People without History*. Berkeley: Univ. of California Press.

Wolff, K., ed. 1960. *Emile Durkheim, 1858–1917*. Columbus: Ohio State Univ. Press.

Worgul, G. S. 1980. *From Magic to Metaphor: A Validation of the Christian Sacraments*. New York: Paulist.

Young, H. 1989. "Terrorising the Guardians of Liberty." *Guardian* (London Daily), 21 February.

الفهرس الألفبائي

تهمل أل التعريف عند البحث عن المصطلح

الاختصار (ح) يحيل إلى الحاشية

فهرس الأعلام

المحتويات

جنيالوجيات

أوضاع قديمة

ترجمات

مجـادلات

Original Title:
Genealogies of Religion Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam
by **Talal Asad**

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الإنكليزية 1993

الطبعة الأولى
كانون الثاني/يناير 2017

جينالوجيا الدين: الضَّبط وأسبابُ القُوَّةِ في المسيحيَّةِ والإسلام
ترجمة محمد عصفور

موضوع الكتاب أنثروبولوجيا الدين　　　**تصميم الغلاف** دار المدار الإسلامي
الحجم 17 × 24 سم　　　**التجليد** فني مع جاكيت

ISBN 978-9959-29-502-6　　　**رقم الإيداع المحلي** 2009/359
(دار الكتب الوطنية/بنغازي ـ ليبيا)

دار المدار الإسلامي
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،
هاتف 04 03 75 1 961 + **خليوي** 89 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 + **فاكس** 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 14/6703 بيروت ـ لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com



توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار الكتاب الجديد المتحدة
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس
هاتف 04 03 75 1 961 +/بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb



توزيع داخل ليبيا دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس ـ ليبيا
هاتف وفاكس 013 07 34 21 218 + **نقال** 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني oeabooks@yahoo.com



جينالوجيا الدين

الضبط وأسباب القوة في المسيحية والإسلام

كان علم الأنثروبولوجيا في الماضي يهتمُّ في المقام الأوّل بالمجتمعات «البدائية»، وكان عالم الأنثروبولوجيا يذهب إلى تلك المجتمعات في مناطقها النائية. أمّا الآن فقد أخذ هؤلاء الأهالي يأتون إلى الغرب بأنفسهم، وصار الغرب نفسه موضوعاً للدراسة الأنثروبولوجية. وبذا توسّعت الرقعة التي يتناولها علم الأنثروبولوجيا، وصار فعلاً علماً يتناول الإنسان في شتى مناطقه، ولا يحصر نفسه في عيّنات متناثرة.

ويتناول هذا الكتاب أسباب القوة في كلٍّ من المسيحية والإسلام، وذلك بما يتّصفان به من قدرة على التكيُّف على وفق الظروف المتغيّرة في هذا العالم. والنظرة التي ينطلق منها المؤلِّف نظرةٌ علمانيةٌ تدرس الدين بوصفه ظاهرة تؤثِّر فيه ويؤثِّر فيها. ومصطلحه الأساسي هو مصطلح الضَّبط. والضَّبط قد يأتي من الخارج (من الدولة أو من الكنيسة)، وقد يأتي من الداخل من طريق التزام ضوابط يؤمن بها الفرد أو تؤمن بها الجماعة.

ويتناول الكتاب موضوعات بالغة الأهمية كظاهرة الألم والإيلام للحصول على الحقيقة، وعلاقة الدين بالدولة، والأزمة التي أثارتها رواية **الآيات الشيطانية** لسلمان رشدي، كلّ ذلك بأسلوب علمي رصين من عالم أنثروبولوجي يُعدُّ الآن في طليعة العاملين في هذا الحقل في الولايات المتحدة.

موضوع الكتاب **أنثروبولوجيا الدّين**

ISBN 978-9959-29-502-6



دار الكتاب الجديد
توزيع حصري

موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com